CRISTIAN IFTODE

FILOSOFIA CA MOD DE VIAȚĂ

Sursele autenticității





PARALELA 45



BIBLIOTECA DE FILOSOFIE

Colecție inițiată de Romulus Brâncoveanu

Editor: Călin Vlasie

Redactor: Ciprian Jeler
Tehnoredactare: Adriana Boboc
Coperta colecției: Irina Bogdan
Prepress: Viorel Mihart

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
IFTODE, CRISTIAN
Filosofia ca mod de viață : sursele autenticității /
Cristian Iftode. - Pitești : Paralela 45, 2010
Bibliog.
ISBN 978-973-47-0934-2

1

Cristian Iftode

FILOSOFIA CA MOD DE VIAȚĂ

SURSELE AUTENTICITĂȚII

PARALELA 45

Notă introductivă

Cartea pe care tocmai aţi avut bunăvoinţa să o deschideţi – o carte ce se adresează, în egală măsură, persoanelor care au studiat sau studiază filosofia, dar şi publicului larg – reprezintă, de fapt, versiunea scrisă a unui curs opţional ţinut la Facultatea de Filosofie a Universităţii din Bucureşti, în anul de graţie 2009. Hotărându-mă să propun spre publicare un suport de curs dezvoltat, sunt conştient de riscurile însemnate la care mă expun. Fiind redactată în prealabil, o prelegere scrisă nu poate încapsula atmosfera unor întâlniri săptămânale în care se creează treptat „complicităţi" propice exerciţiului de gândire liber asumat şi nici nu înregistrează precizările suplimentare sau răspunsurile formulate pe loc la întrebările adresate de studenţi pe parcursul a două ore de predare. De asemenea, e posibil ca textul, păstrat în această formă, să-şi agaseze, pe alocuri, eventualii cititori, prin insistenţa pe anumite idei, prin revenirea în mai multe rânduri asupra unor aspecte decisive, ca şi prin utilizarea unor formulări ce ţin, mai degrabă, de exprimarea orală. Dacă, totuşi, îndrăznesc să vă ofer provocarea unei asemenea lecturi, este pentru că mizez pe plusul de inteligibilitate pe care un curs de filosofie îl posedă în raport cu o carte propriu-zisă de filosofie – cel puţin aşa cum se scriu, în zilele noastre, majoritatea lucrărilor de specialitate din domeniul filosofiei academice –, dar mai ales pentru că mi se pare cea mai nimerită formă de a trata un subiect precum cel de faţă: filosofia văzută ca *mod de viaţă*, nu doar ca o disciplină teoretică printre altele. Nu pot decât să sper că am făcut o alegere inspirată – atât eu, elaborând un curs mai puţin obişnuit, cât şi dumneavoastră, dacă v-aţi decis să citiţi mai departe.

1. O privire de ansamblu asupra problematicii autenticității. Precizări terminologice. Delimitări. Libertate şi autenticitate

„Esenţa filosofiei este spiritul simplităţii...
oriunde şi oricând, complicaţia este superficială,
construcţia e un accesoriu, iar sinteza, o aparenţă.
A filosofa este un act simplu."
(Bergson, *Gândirea şi mişcarea*)

„Orice gând este nou atunci când autorul îl exprimă
în felul său."
(Vauvenargues, *Reflecții şi maxime*)

„A fi autentic" înseamnă „a fi tu însuți". Aparent, nimic mai simplu; simţul comun nu va sonda mai departe pentru că nu va vedea nimic problematic aici: „nu e nicio filosofie". Şi totuşi, dacă reflectăm numai la această sintagmă, „a fi tu însuți", înțelegem de îndată încă ceva: posibilitatea stranie de „a *nu* fi tu însuți", de „a fi *altul* decât tine însuți". Dar *cine*, atunci?

În limba latină, *authenticum* desemna „*textul* original". Aş fi tentat să spun că autenticitatea e sinonimă cu capacitatea de *a-ți scrie propria poveste*, însă ar însemna să mă grăbesc nepermis. Deocamdată, să reținem doar atât: faptul de a fi autentic, de a trăi autentic, trimite la această *concordanță între original şi originar*. A fi autentic, aşadar a fi tu însuți,

original şi totodată *originar*. În măsura în care acest fapt nu e de la sine înțeles, în măsura în care el reprezintă *numai* o posibilitate, însoțită şi pândită mereu de cea de semn contrar (a *in*autenticității), rezultă că autenticitatea presupune drept *condiție* de posibilitate *libertatea*, adică o formă de *auto*determinare, de *auto*nomie. A fi autentic, adică a fi tu însuți, a fi original, aşadar a fi liber şi astfel *adevărat* (*eigentlich*), în acest sens existențial pe care îl comportă noțiunea de adevar.

Tocmai am evocat cuvântul *eigentlich*, ce compune termenul german echivalent „autenticității": *Eigentlichkeit*. Etimologia acestuia e cât se poate de relevantă pentru o reflecție pregătitoare pe tema autenticității: *Eigentlichkeit* conține particula *eigen*, desemnând „propriul". Poate fi autentic doar *„ceva care îşi poate aparține în chip propriu"*, scria Heidegger, adăugând, încă de la prima ocurență a cuplului *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit* în *Sein und Zeit*, că „aceste cuvinte sunt alese terminologic în sensul cel mai riguros al cuvântului" (Heidegger, 2003, p. 43). Autenticitatea implică astfel în mod indubitabil o formă de „luare în posesie", de *„proprietate"* şi „apropriere", altfel spus, de „luare în *stăpânire*" şi *„stăpânire* de sine". De altfel, cuvântul elin *authentia* (vezi Bailly, 2000, p. 308) desemnează chiar „puterea deplină, absolută", *authentês* e cel care acționează cu de la sine putere, fie că este „stăpânul absolut" sau doar „cel care are inițiativa de a face un lucru", ori, pur şi simplu, cel care înfăptuieşte ceva „el însuşi", eventual chiar „cu propriile mâini"; în fine, *authentikos* califică ceea ce constă într-o putere absolută şi, de aici, ceea ce este „principal", „primordial" (în această accepție).

E limpede, mai ales după aceste precizări terminologice, că autenticitatea are a face în chip esențial cu posibilitatea de a fi *stăpân* pe tine însuți şi eliberat, atât cât e cu putință, de influențe străine. În acest sens, cu mult timp înainte ca „autenticitatea" să devină un termen-cheie în vocabularul existențialiştilor, nu încape îndoială că reflecția filosofică a încercat să aproximeze coordonatele „vieții bune". „Viața bună" implică realizarea de sine, este sinonimă cu o existență *împlinită*, calitatea ei fiind determinată astfel de măsura în care agentul a fost capabil să-şi pună în practică propriile decizii şi să-şi concretizeze aspirațiile; pe scurt, de gradul în care desfăşurarea vieții lui a *depins* de *propria* sa voință (vom vedea că regula de viață fundamentală a stoicismului era

tocmai permanenta disociere dintre lucrurile care stau în puterea noastră şi cele care nu stau în puterea noastră). Înainte de a desluşi natura şi întinderea feluritelor condiționări externe la care suntem supuşi într-o viață de om, e nevoie, din punct de vedere filosofic, să ne lămurim cu privire la posibilitatea unei *voințe libere*. Şi înainte chiar de a lămuri această chestiune decisivă pentru existența subiectului *moral*, trebuie să observăm că orice concepție cu privire la *unitatea* subiectului şi natura Eului (folosesc aceşti termeni într-un mod cât mai nespecific şi nespecializat cu putință) presupune o *scindare* lăuntrică, o *dedublare*, adică disocierea unor registre sufleteşti radical diferite sau chiar a două Euri: Eul care se supune şi Eul care comandă. Dacă autenticitatea echivalează cu faptul de a fi propriul tău stăpân şi neautenticitatea cu o formă de supunere față de ceva impus din exterior, *cine* trebuie să fie „Eul care comandă", ce registru sufletesc angajează modul de a fi autentic?

Desigur că nu spun nimic nou, încerc doar să refac succesiunea justă a unor interogații elementare. Pentru că din acest punct încep să se desfacă, să se deplieze, întrebările multiple pe care le suscită problematica autenticității. Mai întâi, care să fie deci instanța regulatoare a subiectului uman? Dar dacă punem întrebarea în aceşti termeni, vorbind de o „instanță *regulatoare*", e posibil ca ea să îşi conțină răspunsul. E cel pe care l-a formulat Kant şi întreaga tradiție raționalistă: autonomia voinței implică un control deplin exercitat de Rațiunea universală ipostaziată în persoana fiecărei ființe umane asupra „Eului fenomenal", adică a dimensiunii „patologice", afective. La antipod, se află răspunsul nietzscheenilor şi al tuturor „vitaliştilor": denunțând ficțiunea Rațiunii „pure" şi reprezentarea eronată cu privire la natura rațiunii ca „scop în sine", substituind acestei reprezentări una de tip *instrumental*, aceştia vor echivala autenticitatea cu sinceritatea primelor impulsuri, necenzurate, cu „perfecta siguranță în funcționare a instinctelor regulatoare *inconştiente*" (Nietzsche, 1994, p. 315) – *„die vollkommne Funktions-Sicherheit der regulirenden* unbewussten *Instinkte*" –, pentru a evoca o sintagmă din *Genealogia moralei* (interesant este uzul, în spiritul timpului, al aceluiaşi adjectiv, „regulatoare", şi în cazul instinctelor brute).

Sau ar trebui să respingem soluțiile extreme, înțelegând caracterul existenței autentice din perspectiva unei *armonizări* a registrelor sufleteşti, a unei „terapii a pasiunilor" pe care, în chip diferit şi totuşi

asemănător, a avut-o în vedere atât filosofia antică înțeleasă ca „mod de viață", cât și tradiția creștină? „Armonia" este aici cuvântul-cheie: armonia dintre gând și faptă, bazată pe armonia dintre „porunca Rațiunii" și înclinația afectivă, adică pe o „educare a afectivității" (Aubenque, 2004) și chiar pe o „metamorfoză a personalității" (Hadot, 1995). Sau poate, în fine, ar trebui să spunem că „adevărul" autenticității nu se află în niciun fel de partea „Eului", ci a *Celuilalt* (cu majusculă); ba chiar că *modelul* personalității umane aici presupus, calapodul instanțelor și registrelor sufletești, pe care a funcționat până acum gândirea europeană, se cuvine a fi depășit, substituit ori pur și simplu abandonat?

Se poate susține că, în multe privințe, sensibilitatea postmodernă, o sensibilitate exacerbată a Diferenței sau, mai bine zis, a *diferențelor*, ascultă de profeția lui Nietzsche și se simte din ce în ce mai atrasă de un soi de „budism" dizolvant pentru orice concept ferm de *identitate* personală. „Budismul avansează în tăcere pretutindeni în Europa", nota Nietzsche (1968, § 240, p. 139) prin 1885. Merită menționat, în contextul de față, și faptul că teza „reducționistă" cu privire la identitatea personală, susținută de D. Parfit (1986, p. 211) în atât de influenta sa carte *Reasons and Persons*, se găsește corelată în mod explicit de autor cu doctrina budistă (p. 280), aspect subliniat și în analiza critică pe care Ricœur (1990, pp. 156-166) o consacră acestei importante lucrări din filosofia contemporană. Unul dintre paradoxurile pe care istoricul ideilor și filosoful cred că merită să le cerceteze e următorul: teologia creștină a „chipului", respingând *de facto* generalitatea *eidos*-ului platonician, este o teologie a *singularității* chipului și a *unicității* de perspectivă asupra divinului întrupate în fiecare persoană umană. Fără acest *background* teologic, nu ar fi putut apărea *individualismul* modern, adică exact acea perspectivă care se va opune *personalismului* creștin, denunțându-l pe acesta ca organicist, retrograd, *neautentic*. Se ajunge astfel la situația în care individualismul democratic și filosofia drepturilor inalienabile continuă să se bucure de toată atenția cuvenită în sfera filosofiei moral-politice, în timp ce problema identității personale e tranșată de o manieră *reducționistă*, Eul ajungând să nu mai desemneze *altceva* decât simpla formă a pronumelui personal, o categorie lingvistică, o instanță discursivă ce corespunde, în plan social, „cuierului pe care stau agățate costumele diferitelor roluri", pentru a relua metafora sugestivă a lui Goffman (vezi MacIntyre, 1998, p. 58).

Abia începem să desfăşurăm, să desluşim ghemul de întrebări implicat de problema autenticității, de ceva în aparență atât de simplu ca posibilitatea de „a fi tu *însuți*". Înainte de a merge mai departe, cred că se impun unele precizări cu caracter metodologic şi tematic legate de cursul pe care vi-l propun acum spre lectură.

Considerațiile care vor urma nu se înscriu în perimetrul filosofiei morale, cel puțin aşa cum este de obicei înțeleasă această disciplină în zilele noastre. Nu voi face etică normativă, nici metaetică sau etică aplicată. Zona în care se încadrează un asemenea curs ține, mai degrabă, de intersecția dintre *ontologia umanului*, *istoria ideilor* şi *metafilosofie*. Din această perspectivă conjugată voi încerca să elaborez o reflecție existențială cu privire la „constituția de ființă" a subiectului, în particular a subiectului *moral*, reflecție pe care îndrăznesc să o socotesc indispensabilă înainte de a se pune problema să optezi pentru una sau alta dintre teoriile morale.

Tema pe care se axează acest curs angajează cea mai veche reprezentare cu privire la natura exercițiului filosofic, readusă astăzi în atenție de autori importanți, nemulțumiți de impasul în care se află în prezent filosofia, de statutul ei actual în perimetrul disciplinelor teoretice. E vorba de filosofie înțeleasă, aşa cum se întâmpla în Antichitatea greco-romană, ca o veritabilă *terapie* a sinelui, ca un *mod de viață* şi de conversie morală a personalității. În clipa în care creştinismul dobândea statutul de religie dominantă, e clar că acesta prelua din funcțiile vechii filosofii, reuşind să găsească o cale de adresare simplă şi directă ce atingea sufletele întregii mase a populației, a tuturor excluşilor şi marginalilor de până atunci, ca şi a elitelor cărora le fusese anterior rezervată filosofia. Timp de peste o mie de ani, filosofia îşi vede limitat câmpul de exercitare la anumite domenii, constituindu-se într-o reflecție mai degrabă *auxiliară* credinței, având ca scop furnizarea de material conceptual pentru teologie. Abia odată cu Reforma şi cu zorii modernității, antrenând o complexă schimbare de paradigmă socioculturală, filosofia se vede liberă să recapete un statut dominant şi să prescrie reguli directoare pe toate palierele existenței individuale. Însă această schimbare de paradigmă determină şi o altă „arhitectonică" a filosofiei decât cea din Antichitate, o împărțire foarte precisă pe discipline şi, mai ales, o cezură fermă între *teoretic* şi *practic*, deja instituită şi operantă în Evul Mediu. Iată de ce modernitatea va asuma disjuncția, tensiunea

dintre un concept „aseptic", impersonal, de adevăr ştiinţific şi unul „existenţial", ce presupune, la fel ca în Antichitate, armonia sau coerenţa dintre învăţăturile şi viaţa filosofului drept criteriu ultim al adevărului. De fapt, acest tip „existenţial" de reprezentare a finalităţii demersului filosofic a constituit un soi de *reacţie periodică* la o filosofie „de şcoală" din ce în ce mai sistematică, mai „ştiinţifică", mai specializată şi mai impersonală, un fel de pol „recesiv" al acesteia, cum ar fi spus M. Florian.

În altă ordine de idei, recunoscând extrema diversitate a surselor bibliografice pe care îmi sprijin expunerea, doresc să evidenţiez şi o opţiune metodologică oarecum inedită: aceea de a combina prezentările cu caracter didactic, explicarea unor puncte de vedere şi teorii filosofice, cu secţiuni redactate într-o manieră destul de personală şi eseistică. Motivul pentru care sunt gata să risc o atare „expunere" ţine de constatarea unei situaţii curente în mediul academic: preferăm cu toţii să recurgem în discuţiile noastre „oficiale" la un limbaj cât mai prudent, mai neutru, mai ponderat şi impersonal. Dezideratul clarităţii e astfel respectat, şi pe bună dreptate; numai că, în măsura în care nu cultivăm *decât* un asemenea tip de discurs şi de argumentare – detaşată, neangajată –, avem doar şanse să devenim buni *sofişti*. Exerciţiile noastre de gândire critică pe marginea unor texte filosofice riscă să devină extrem de sterile, lăsându-ne absolut *neschimbaţi*; tocmai calitatea şi miza acelor „exerciţii spirituale" pe care le recomandau filosofii din vechime, aşa cum vom vedea ceva mai târziu, par astfel compromise iremediabil.

Nu încape îndoială că modul în care suntem mişcaţi şi rezonăm în singurătate la anumite metafore şi exprimări plastice dintr-un text cu caracter filosofic e foarte greu de menţinut, cu atât mai mult de transmis celorlalţi într-un spaţiu academic. Forţa sau impactul unor exprimări se pierde complet dacă nu există o anumită stare de emulaţie şi înţelegere mutuală. Dar dacă nu rişti să faci un asemenea pas, atmosfera dorită nu se va crea niciodată. Iar la fel de adevărat cum este faptul că filosofia nu se poate preda unor arabescuri poetice fără a înceta să fie ea însăşi, în speţă demers de gândire critică, cred că este şi faptul că o filosofie care nu a *mişcat* niciodată pe nimeni nu se poate preda.

***

Nu ştiu dacă există astăzi un context filosofic favorabil pentru a aborda problema autenticității. Dacă aşa-numita „cotitură lingvistică" pe care a asumat-o filosofia în spațiul anglo-saxon nu a fost nicicând prielnică reflecției existențiale, pe „continent" pare că s-a impus ideea conform căreia tema autenticității a fost epuizată în anii de după război. E aproape indecent să resuscitezi o problematică îngropată sub straturi groase de structuralism, postructuralism şi deconstructivism, într-o epocă ce pare hotărâtă să asume până la capăt consecințele pe care le implică „moartea subiectului". Şi totuşi, nu e oare adevărat că oricare dintre filosofii „de meserie" continuă să fie animat de grija de a trăi autentic, chiar dacă nu mai invocă în mod explicit această temă? Nu continuă oare să reprezinte filosofia cu totul altceva decât o simplă profesie, şi anume un „mod de viață"?

Primul lucru de care cred că trebuie să ne asigurăm atunci când abordăm deschis această problemă riscantă e faptul că ne putem reprima orice reverie cu privire la un „paradis" al autenticității care s-ar afla dincolo de cotidian. Autenticitatea nu este un tărâm, ci numai o *raportare*. Nu există un repertoriu de gesturi, atitudini, conduite sau profesii rezervate celor care aleg să fie „ei înşişi", deosebindu-se fundamental de mulțimea „anonimilor". Apelând la un lexic heideggerian, vom spune că autenticitatea nu este nimic altceva decât „o raportare modificată la inautentic". Aceasta înseamnă că *decizia* pe care o iei cu privire la sensul vieții tale nu poate evident anula sau modifica propria situație faptică, însă comportă semnificația unei hotărâri de a te raporta în mod *originar* şi creator la ceea ce ți *se dă*. Ne confruntăm astfel cu o serioasă dilemă, pe care aş încerca să o sintetizez în felul următor. Atunci când invocăm autenticitatea, avem în vedere posibilitatea unei decizii autonome, luate în cunoştință de cauză, de a fructifica la maxim oportunitățile care ni se prezintă, sau e vorba doar de un imens *pariu* existențial, asumat ca atare, adică în insuportabila sa „uşurătate", un pariu pe o „chemare" incertă?

E limpede că interogația cu privire la autenticitate reclamă tematizarea ideii de *libertate* într-o accepție primară, ontologică, o accepție care devansează sfera libertății politice şi chiar a celei morale. Această

perspectivă „abisală" cu privire la libertate ne dezvăluie însă un concept prin excelență „instabil", deci mai degrabă un *non*concept. Întrebarea cred că este: ce anume angajează posibilitatea libertății, o altă *dimensiune* decât aceea circumscrisă de cuplul opozitiv reprezentat de hazard și necesitate, sau „doar" un *interval* problematic între cele două extreme? Așa cum s-a mai spus, libertatea concepută ca un al treilea termen, nici hazard, nici necesitate, e sinonimă cu „posibilitatea posibilității" (formulă prin care J. Wahl sintetiza fondul rezistenței lui Kierkegaard la triumfala dialectică hegeliană).

Posibilitate a posibilității? Dar așa ceva este mult mai greu de explicat, de acceptat, decât ar părea la prima vedere.

Dacă reflectăm la semnificația faptului de a alege *în cunoștință de cauză*, vedem că ne izbim de aceeași dificultate de principiu pe care filosofii au remarcat-o în legatură cu posibilitatea *consimțământului*. Se poate opera, mental, o „trecere la limită" care ne pune în fața unei veritabile aporii. Pe de-o parte, există varianta de a susține că, în fond, noi ne dăm *de fiecare dată* consimțământul pentru tot ceea ce suntem puși să îndeplinim ori să suportăm, câtă vreme noi avem mereu la îndemână, judecând lucrurile în termenii lui Sartre, soluția extremă de a ieși din joc, fie că e vorba de abandonarea unei anumite activități sau chiar de sinucidere. Pe de altă parte, se poate argumenta că nu ne dăm *niciodată* consimțământul în chip veritabil, deoarece avem întotdeauna doar un câmp limitat de opțiuni și nu putem avea niciodată o cunoaștere deplină a *consecințelor* pe care le antrenează alegerea noastră, ca și a întregii situații de fapt. Pozițiile extreme sunt fie să ne considerăm absolut liberi și absolut responsabili, cum afirma Sartre (1996), fie condiționați mereu de suma unor factori constrângători, printre care teama de pedeapsă rămâne indispensabilă în menținerea ordinii sociale.

Înțelegem astfel dificultatea extremă a unei alegeri în „deplină" cunoștință de cauză. Există însă filosofi care au susținut, precum Jaspers, că libertatea umană ține chiar de finitudinea și inevitabila *ignoranță* a oricărui subiect: altfel spus, tocmai pentru că nu poți ști totul, e posibil ceva de genul unei *alegeri*. Tocmai pentru că nu există „deplină" cunoștință de cauză, există alternative și posibilități, nu doar o înlănțuire necesară de acte, sesizabilă în chip *rațional*. Din această perspectivă, fie că vorbim de o lege a cauzalității universale ori de o „viclenie a Rațiunii", efectul este distrugător pentru ideea de libertate.

Dar dacă e adevărat că orice alegere implică o doză de ignoranță şi că e nevoie să acceptăm caracterul în cele din urmă imprevizibil pe care îl asumă viitorul, nu înseamnă că alegem, în ultimă instanță, *la întâmplare*, deci că *nu* alegem? Este atunci libertatea mea altceva decât o împletire de hazard şi necesitate? Sau altceva decât *speranța* că, atunci când puterile mele cognitive îşi vădesc limitele, atunci când sesizarea pe cale rațională a unei urmări necesare îmi lipseşte şi nu ştiu ce *trebuie* să fac, atunci aşadar, hazardul care patronează alegerea mea nu este în fapt decât veşmântul unei necesități *de alt ordin*, impunându-mi-se cumva „de sus" şi călăuzindu-mă fără „temei"?

Existențialiştii au sugerat de altfel, nu o dată, faptul că din miezul deciziei autentice şi al gestului cu adevărat liber răzbate, paradoxal, senzația de presiune constrângătoare, sentimentul necesității, impresia celui care alege că se supune, în fond, unei chemări sau pasiuni irezistibile (vezi Wahl, 1948, p. 538). Kierkegaard vedea libertatea maximă tocmai în acțiunea grației divine întâmpinată fără nicio rezistență interioară: „Facă-se Voia Ta!" Însă chiar şi fără a invoca explicit prezența divinității în propria viață, persistă sentimentul că, *în acel moment în care eşti cu adevărat tu însuți, parcă nu mai eşti tu însuți*. Dar cum ai putea avea *certitudinea* că ceea ce ți se înfățişează pe moment ca fiind constrângător nu este robia unei patimi, ci o necesitate de ordin superior sau chiar amestecul harului coborât asupra ta?

(O dificultate de acelaşi rang vom descoperi dacă vom aborda problema autenticității în sfera discursului, aproximând indistincția dintre *inovație* semantică şi *des-coperire* în cazul *metaforizării*. Vom vedea că metafora „bună", metafora „vie", nu poate fi considerată rodul unei asocieri întâmplătoare de idei sau rezultatul unui gest arbitrar de a alătura două cuvinte ce provin din sfere diferite; ea trebuie văzută ca o „sesizare a asemănătorului" pe baza unei dezvăluiri de sine a naturii, a unui act de donație a ființei. Nu există însă niciun criteriu operant care să asigure demarcația între metafore şi „imitațiile" de metafore. Şi atunci, cum să ai certitudinea unei veritabile descoperiri *a* naturii?)

Este indiscutabil că tipul de reflecție care se articulează în jurul problemei autenticității prezintă anumite inconveniențe majore, lucru valabil şi pentru analitica existențială dezvoltată în *Sein und Zeit*. De altfel, etica heideggeriană a autenticității a suscitat numeroase critici,

printre care aş menţiona acum, în trecere, pe aceea schiţată în *Ce rămâne din Auschwitz*, de Agamben, deoarece mi se pare o critică realizată „din interior”, uzând nu doar de termenii, ci şi de logica textului heideggerian. Despre ce este vorba? Aplicând o maximă a lui Hölderin care devine la Heidegger un adevărat principiu universal – „acolo unde se află primejdia, acolo se iveşte şi salvarea” –, ne-am aştepta ca „situaţia extremă a lagărului” să fi favorizat posibilitatea de a sesiza caracterul deciziei autentice, al existenţei „întru moarte”. Însă, remarcă Agamben, lagărul de exterminare pare să fie tocmai locul în care disocierea propriului de impropriu, a autenticului de inautentic nu mai este cu putinţă. Principiul conform căruia autenticitatea rezidă numai în raportarea modificată la inautentic se vede aici răsturnat, devenind steril, inaplicabil, pentru că, în lagăr, „singurul conţinut al inautenticului este autenticul”. Faptul-de-a-fi-pentru-moarte este experimentat *„în mod cotidian şi anonim”* de către deportaţi, ceea ce face ca între moarte şi „fabricarea cadavrelor”, acea „producţie în masă şi cu costuri reduse a morţii”, cum a numit-o Adorno, să nu mai fie posibilă decelarea unei diferenţe (vezi Agamben, 2006b, p. 53).

O altă observaţie pe care găsesc oportun să o evoc în acest context aparţine lui Vattimo şi indică de o manieră tranşantă direcţia în care s-a angrenat gândirea lui Heidegger dupa aşa-numita *Kehre*. Conform filosofului italian, semnificativa turnură asumată de reflecţia heideggeriană se probeaza tocmai prin dispariţia aproape completă a oricărei referinţe la ***Eigentlichkeit***, autenticitate. În schimb, tema „propriului”, *eigen*, rămâne centrală, fiind însă aproximată pe baza termenului-cheie ***Ereignis***, sugestiv redat de Vattimo prin sintagma *„faptul fiinţei de-a-lua-în-stăpânire”* (vezi Vattimo, 2008, p. 58).

De fapt, ne putem întreba dacă o asemenea tălmăcire a „evenimentului” marchează depăşirea problemei autenticităţii în gândirea târzie a lui Heidegger sau, din contră, corespunde acelui sentiment al necesităţii pe care Kierkegaard şi alţi existenţialişti îl considerau a fi semnul deciziei autentice. La acest nivel, sursele creştine ale tematicii în cauză transpar cu extremă claritate. Or, trebuie subliniat că teologia creştină stipulează, în fond, exigenţa unei *duble* donaţii, atât a „chipului”, cât şi a *energiei* de a actualiza propria „similitudine”. (Jaspers, de pildă, menţine aceste coordonate creştine atunci când recunoaşte că *se dau*

ambele, „constituția naturală", precum şi „forța" de a întreprinde acele acte în care te arăți cel mai mult a fi „tu însuți" – vezi Wahl, 1948, p. 539.) Aş mai indica un singur aspect: ortodoxia nu admite o acțiune de tip *univoc* a grației divine, ci potențează taina de nepătruns a *sinergiei*, a unei conlucrări dintre uman şi divin care transcende orice raport simplu de tipul activ/pasiv. Taină a „receptivității spontane", aşa cum era calificată imaginația transcendentală într-o accepție ontologică, primordială, şi taină a iubirii care ne eliberează prin supunere, aşa cum se lasă „experiată" libertatea în viața unui creştin.

Şi dacă autenticitatea nu e un tărâm şi nici măcar o raportare constantă, ci numai *o scăpare de moment*? O evadare din cotidian, o fugă de lume, sau da, o scăpare: întotdeauna provizorie, mereu amenințată, evanescentă. Există două adagii existențialiste care mi se par foarte potrivite în contextul de față. Unul spune că *nu există libertate, ci doar eliberare* (o variantă ar putea fi: nu există libertate decât *în* eliberare). Celălalt afirmă că *libertatea este o eternă perspectivă*. Cred că cele două precizări într-adevăr nu se exclud, ci se completează. Prin prisma celei de-a doua, libertatea e văzută ca acea aspirație perpetuă care ne impulsionează mereu căutarile, sinonimă cu valoarea de viitor *pur*, de viitor proiectat fără încetare. Libertatea este singurul pro-iect *fără prezent* printre atâtea proiecte fără viitor, singura „perspectivă" care mereu *va să vină*. Dar dacă libertatea concepută ca stare finală rămâne o eternă perspectivă, adevărul ei, concretizarea ei, revine la ceea ce facem să vină *eliberându-ne* de anumite condiționări particulare (niciodată pe deplin) şi lărgind sfera opțiunilor care ne sunt accesibile (mereu în număr limitat). Aceasta e semnificația primului adagiu, acordând o valoare în sine eliberării, aşadar procesului, în dauna rezultatului. Generalizând, putem vorbi chiar de o valorizare a parcursului şi a intervalului existențial, în dauna oricărei „stări de lucruri" definitive: important este drumul, nu încheierea sau capătul (analog: metaforizarea, nu metafora); pe scurt, drumul deține o valoare în sine şi se încheie atunci când se încheie.

Cel care scrie despre autenticitate e tocmai acela căruia scrisul i *s-a impus* ca un mod eminent de a fi autentic. Altfel spus, *căutarea autenticității implică autenticitatea căutării*, la fel cum, în interpretarea

pe care o dă Aubenque (1998) „metafizicii” aristotelice, căutarea filosofiei se converteşte în filosofie a căutării. Şi totuşi, până unde ne e permis să creditām eleganta simetrie a genitivului dublu? Cât de artificială rămâne, în fond, orice căutare *narativă* a sinelui?

Îmi aduc aminte de poziția lui „Sartre/Roquentin”, combătută cu fervoare de MacIntyre: povestirea unei vieți înseamnă inevitabila ei falsificare, deoarece forma narațiunii este complet străină de caracterul dezordonat al unei existențe umane, sumă de evenimente singulare, disparate. Să fie „Sartre/Roquentin” un personaj într-adevăr mai *autentic* decât celelalte personaje evocate ironic de MacIntyre, în speță „Sartre/Heidegger” şi „Sartre/Marx” (vezi MacIntyre, 1998, p. 221)? Să contrazică orice ordine de tip narativ adevărul brut al existenței, caracterul ei pur evenimențial? De fapt, de ce ar fi *căutarea narativă de sine* o amăgire, o proiecție arbitrară, neveridică: pentru că „sinele” e radical diferit de rolurile sociale pe care sunt nevoit să le joc, sau pentru că „sinele”, privat de orice realitate substanțială, „nu e decât un «cuier» pe care stau agățate costumele diverselor roluri”, aşa cum se exprima Goffman?

Şi totuşi, J. Wahl (1948, p. 547) sublinia că, raportându-ne la întregul operei sartriene, putem decela o veritabilă „antinomie a libertății”. Pe de-o parte, libertatea are un caracter „disparent”, presupune permanenta schimbare şi *dezicere de sine*, actul liber constituind o necesară *negație* a actului anterior, o noutate, o inovație ireductibilă. S-ar atesta astfel rezistența la orice fel de sinteză, fie ea speculativă sau existențială, s-ar denunța *convenționalismul* oricărui rol asumat până la capăt, seriozitatea oricărui personaj care ajunge să se simtă prea bine în propria piele. Pe de altă parte însă, filosoful francez recunoştea necesitatea ca alegerile unei persoane să fie integrate într-un proiect existențial major, să fie subsumate unei „alegeri originare” care este, în mod fundamental, mereu „una şi aceeaşi”. Nu suntem astfel departe de ceea ce Aristotel stipulase deja în *Etica Eudemică*: nevoia de a te raporta la propria viață *ca la un întreg*, ordonându-ți în chip rațional scopurile şi dezideratele particulare în funcție de un *telos* major; altfel spus, nevoia de „a viețui *coerent*”, aşa cum se vor exprima stoicii.

(De fapt, însuşi Sartre, partizanul alegerii radicale, recunoştea, cu o dezarmantă sinceritate, limitele „montajului” său existențial cu privire la dezicerea permanentă de sine şi reinventarea odată cu fiecare

carte: „Uneori, sunt eu însumi martorul meu împotriva mea. De exemplu, îmi dau seama că acum doi ani am scris o pagină care ar putea să-mi folosească. O caut şi n-o găsesc; cu atât mai bine: eram pe punctul de a strecura, cedând lenei, o vechitură într-o lucrare nouă: scriu cu mult mai bine astăzi, mă apuc s-o refac. Când am terminat lucrul, o întâmplare face să-mi cadă în mână pagina rătăcită. Stupoare: în afară de câteva virgule, exprimam aceeaşi idee în aceiaşi termeni. Ezit şi apoi arunc la coş acest document perimat, păstrez versiunea nouă: are un nu ştiu ce superior faţă de cea veche" – Sartre, *Cuvintele*, 1965, p. 227.)

Mai există un aspect pe care îl angajează reflecția cu privire la autenticitate şi pe care aş dori acum să îl aduc în atenție. E vorba de regretele inevitabile cu privire la ceea ce am fi putut înfăptui sau alege. Aş vrea să cred că acestea nu semnalează ratarea şi rătăcirea drumului, ci persistenţa, până la urmă firească, a unor „voci" secundare în ființa noastră lăuntrică. În fond, am văzut că şi adepții alegerii radicale pledează pentru asumarea unui proiect existențial major care să le integreze pe toate celelalte. Exigența alegerii de sine implică obligativitatea unei voci dominante, care aşadar se impune, fără a reduce complet la tăcere celelalte „versiuni". E astfel normal ca, din când în când, să tânjeşti după altceva, să te întrebi: „ce-ar fi fost dacă...?", fără ca aceste regrete să invalideze autenticitatea alegerii tale. (De altfel, oamenii care dau senzația că se simt *mereu* bine în propria piele mi s-au părut întotdeauna superficiali şi găunoşi, oricât de favorabilă ar fi lumina în care se înfăţişează.) E normal să te încerce la ocazii impresia dureroasă, viscerală, că „viața e în altă parte". Şi e normal să proiectezi „evadări" pe care să nu le pui, de fapt, niciodată în aplicare: „Poți să fii fericit în Australia, câtă vreme nu mergi acolo", avertiza un heteronim al lui Pessoa. *É-se feliz na Australia, desde que lá se nâo vá.*

De unde însă *garanția* că ai luat-o pe drumul cel bun? Transpare, din nou, acea nevoie launtrică de a te şti cumva *călăuzit*, „asistat" în alegerea ta, nevoie depistabilă şi la cei mai „atei" dintre existenţialişti. Mai poate fi însă atunci vorba de o *alegere*? Sau ar trebui să spunem, precum Oracolul din *Matrix* (dacă nu mă înşală memoria), că ai făcut deja, *totdeauna deja*, alegerea TA, iar mai departe urmează doar să o înțelegi? Înțelepciunea hollywoodiană îşi dă astfel mâna cu tradiția filosofiei europene, reducând ideea de libertate la o formă de *necesitate înțeleasă*.

Şi totuşi, vor exista mereu momente în care te încearcă plenar sentimentul unei „insuportabile uşurătăţi”, pentru a mai evoca o dată inspirata expresie a lui Kundera. Te gândeşti atunci că existenţa ta, cu puţină şansă, ar fi putut să cotească într-o cu totul altă direcţie. Întotdeauna rămâne o carte care ţi-ar fi schimbat complet modul de a gândi, dacă o citeai – dar nu o vei citi niciodată. O femeie care te-ar fi făcut cel mai fericit om din lume, numai să fi găsit curajul de a o invita la o cafea – însă nu îl vei găsi niciodată. Un maestru care te-a aşteptat întreaga lui viaţă – zadarnic, nu vei ajunge la el niciodată. Uneori, sentimentul că suntem cu toţii participanţi la o loterie cosmică, sentimentul că nu vom ajunge nicicând să dăm tot ce avem mai bun din noi, pentru simplul motiv că oportunităţile nu se câştigă şi nu se merită, sentimentul acesta devine copleşitor. Să ai *certitudinea* că nicio instanţă superioară nu ţi-a hărăzit un „destin”, oricât de neînsemnat sau nefericit ar putea fi acesta, cine să suporte până la capăt o asemenea singurătate, o asemenea „părăsire” extremă? Se vor găsi mereu subterfugii.

Îmi place să citez adesea o afirmaţie a lui Noica: „vieţile se trăiesc la întâmplare”, numai operele ies la iveală „sub apăsarea unui destin” (de fapt, remarca sa era ceva mai precaută şi se referea doar la „învăţăturile” filosofilor, însă eu aşa am „prelucrat-o”). O atare declaraţie are sens doar ca o justificare nu tocmai morală a binecunoscutului egoism al creatorilor, sau ca o palidă consolare pentru nefericirile şi ratările de ordin personal pe care le acumulează un om obsedat de gândul operei sale. Altfel însă, e limpede că opera şi viaţa unui om nu pot fi deloc separate: presupunând că există un „destin al operei”, atunci viaţa autorului ei, oricât de haotică şi inconsecventă ar părea, nu e altceva decât urmarea *necesară* a realizării unei vocaţii care şi-a consumat integral „purtătorul”. Aşadar, dacă există aşa ceva ca „destinul unei opere”, înseamnă că există destin, pur şi simplu. Dar dacă nu există aşa ceva? În general, ideea că viaţa se trăieşte la întâmplare e respinsă nu doar de fatalişti (pentru care existenţa e oricum prestabilită în toate coordonatele ei), ci şi de cei care subliniază importanţa centrală a unei *alegeri* de sine; la limită, vom fi îndemnaţi să ne construim vieţile ca pe nişte *poveşti* cu tâlc. Oliver Sacks, întrebat, la un moment dat, care este criteriul normalităţii, al sănătăţii mentale, se pare ca a răspuns: „un om normal este poate acela care se dovedeşte în stare să-şi istorisească

propria poveste". Iar MacIntyre (1998, p. 225) afirma tranşant: „Unitatea vieții umane este unitatea unei căutări narative", „ordinea narativă a unei singure vieți".

Să acceptăm că, de fapt, nicio viață nu poate fi trăită la întâmplare, că totdeauna *avem în vedere* ceva, chiar dacă obiectivul este încă nelămurit sau chiar dacă finalitatea se modifică *pe de-a-ntregul* pe parcursul căutării. Presupunând că ne alegem un drum sau că ne este hărăzit unul, presupunând că pentru fiecare dintre noi există *un* drum, ce ne împiedică să-l ratăm extrem de uşor? (Aici numai fatalistul se poate simți „deresponsabilizat".) Un student mai în vârstă îmi spunea cu ceva timp în urmă, cu gândul la „bobocii" de nouăsprezece-douăzeci de ani: greu nu e să-ți găseşti drumul, greu e să rămâi pe drum, odată ce l-ai găsit. Pare atât de uşor să fii *distras*.

Cred că la acest nivel nu doar etica virtuții îşi redescoperă actualitatea, ci însăşi vechea reprezentare cu privire la natura filosofiei ca *mod de viață* şi *îngrijire de sine*. Înainte de a aborda o atare temă din perspectivă istorică, se cuvine să aflăm ce anume a ajuns să semnifice, în zilele noastre, „practica filosofică": altfel spus, e cazul să punem în discuție principiile directoare ale *consilierii filosofice*.

2. Filosofia ca terapie. O discuție despre principiile consilierii filosofice

„Vă rog să țineți cont de următorul lucru: consilierea filosofică este un domeniu de practică nou, în ciuda faptului că ea este o revitalizare a intenției originare din spatele filosofiei, aşa cum a fost aceasta enunțată de către antici."

(P. Raabe, *Issues in Philosophical Counseling*)

„O femeie tânără se confruntă cu cancerul de sân incurabil al mamei sale. Un bărbat în floarea vârstei se gândeşte la o schimbare de carieră. O femeie de religie protestantă, a cărei fiică e logodită cu un evreu şi al cărei fiu e căsătorit cu o musulmană, se teme de posibile conflicte religioase. Un om de afaceri de succes e chinuit de dilema dacă să-şi părăsească sau nu soția după douăzeci de ani de căsnicie... O femeie care are tot ce credea că şi-a dorit – soț şi copii iubitori, casă frumoasă, serviciu bine plătit – se luptă cu ideea lipsei de sens, întrebându-se cu privire la viața ei: «Asta-i tot?»" (Marinoff, 2009, p. 37).

Aflând despre existența a ceva intitulat „consiliere filosofică", o persoană cultivată va fi, probabil, tentată să presupună că e doar o denumire mai pretențioasă pentru un tip de consiliere psihologică. Prevenită că nu e vorba de o metodă psihoterapeutică, ci de o practică eminamente filosofică, e de aşteptat ca persoana respectivă să devină foarte suspicioasă, câtă vreme, în mintea ei, filosofia reprezintă o îndeletnicire strict speculativă şi elitistă, fără aplicație în viața de zi cu zi. Nu se poate însă nega faptul că, în Occident, consilierea filosofică se bucură de o popularitate crescândă. Tot mai multe persoane păşesc în cabinetul unui filosof „practician". De cele mai multe ori, se întâmplă să fie oameni

lipsiți de o credință religioasă fermă. De obicei, sunt oameni care au trecut deja prin cabinetul psihologului sau psihanalistului, dar simt că asemenea vizite nu le pot rezolva anumite dileme existențiale majore. Consilierea filosofică se poate, în principiu, dovedi atractivă pentru orice persoană vădind înclinații spre reflecție şi autoexaminare, pentru orice persoană care încearcă să-şi clarifice şi să-şi dezvolte propria filosofie de viață cu scopul de a dobândi un control sporit asupra frământărilor şi problemelor cotidiene; de fapt, pentru orice persoană care simte că are „nevoie de dialog, nu de diagnostic" (p. 39).

În prima parte a acestei secțiuni, îmi propun să risipesc anumite confuzii legate de caracterul consilierii filosofice, insistând asupra acelor aspecte prin care practica filosofică se deosebeşte în raport cu orice formă de psihoterapie. În partea a doua, voi încerca să ilustrez diversitatea de abordări şi metode din domeniul consilierii filosofice, făcând apel la câteva studii de caz incitante, prilej cu care voi evidenția şi anumite diferențe notabile dintre această aplicare contemporană a filosofiei la problemele cotidiene şi „terapia" filosofică în accepția anticilor.

Sintagmele „consiliere filosofică" şi „practică filosofică" („philosophical practice" sau „philosophical *praxis*") dobândesc sensul actual prin anii '80, grație scrierilor filosofului german Gerd Achenbach. Opera acestuia nu s-a bucurat însă de o largă receptare, cu excepția unui singur articol ea nefiind tradusă în limba engleză, lucru ce poate fi apreciat, potrivit lui D. Robertson, ca o veritabilă şansă de care a avut parte consilierea filosofică: a fost astfel ferită să se transforme într-un soi de sectă intelectuală precum psihanaliza, cu proceduri canonice şi metodologie standardizată. Consilierea filosofică „nu are ortodoxie", punctează Robertson („Philosophical and Counter-Philosophical Practice", 1998, p. 7). Aversiunea pe care filosofii o resimt în general față de orice formă de dogmatism a contribuit şi la diversitatea existentă în zilele noastre în domeniul practicii filosofice, egalând-o sau chiar oglindind-o până la un punct pe aceea din sfera filosofiei academice. Consilierea filosofică îngăduie coexistența unor practicieni având cele mai diferite formații spirituale şi orientări filosofice generale: platonicieni, aristotelicieni, stoici, dar şi filosofi analitici, hegelieni sau existențialişti. Iar dacă Achenbach e considerat a fi unul dintre pionierii domeniului, figura

cea mai proeminentă pare să fie astăzi cea a lui Lou Marinoff (autorul bestsellerului *Plato, not Prozac!*), filosof american cu specializare în filosofia ştiinţei şi care, ajungând să lucreze în zona eticii aplicate, a înţeles nevoia acută a publicului larg de consiliere etică personală.

Ideea de bază a practicii filosofice poate fi exprimată simplu: e nevoie de filosofi care să ofere „consultanţă şi asistenţă" individuală şi de grup. „Consilierea personală (*personal counselling*), asistenţa de grup (*group facilitation*) şi consultanţa organizaţională (*organisational consultancy*) sunt cele trei *categorii* principale de practică filosofică" (Robertson, 1998). Calificată de unii drept „profesionalizare" a filosofiei, justificarea practicii filosofice pe cele trei coordonate enunţate mai sus şi cu precădere a *consilierii personale* (ramura principală, asupra căreia ne vom concentra atenţia în cele ce urmează) angajează asumpţia potrivit căreia „filosofii şi-ar putea folosi nu atât cunoştinţele, ci poate în primul rând şi în cea mai mare măsură *aptitudinile* filosofice (*skills*) pentru a-i ajuta pe ceilalţi să-şi rezolve problemele concrete de viaţă". E cazul să scoatem filosofia din „turnul de fildeş" al universităţilor şi să o transportăm înapoi în viaţa de zi cu zi a oamenilor obişnuiţi – aceasta pare să fie intenţia directoare din spatele consilierii filosofice, solicitând o substanţială schimbare de strategie şi lexic în raport cu filosofia academică, un efort asumat de abordare frontală a problemelor concrete care îi frământă pe oameni, indiferent de nivelul de cultură şi pregătire profesională, o modalitate de a angaja un „veritabil dialog cooperativ" cu toţi cei interesaţi, într-un limbaj accesibil, nepretenţios.

Din această atitudine generală decurge, fără îndoială, şi o critică implicită sau chiar adesea formulată în mod explicit, virulent, la adresa filosofiei „academice". Robertson citează pe un influent practician din Israel, Ran Lahav, pentru care consilierea filosofică reprezintă în ultimă instanţă tocmai acest efort salutar de „a aduce filosofia mai aproape de viaţa de zi cu zi", de a demonstra că „ideile filosofice nu sunt fără legătură cu momentele concrete din viaţa unui individ, aşa cum sunt aceste idei îndeobşte tratate în filosofia academică". Iar Lou Marinoff este categoric: „profesorii de filosofie trebuie să-şi asume responsabilitatea pentru a fi reuşit să reducă obiectul lor la ceva irelevant pentru comunitatea largă" (Marinoff, 2002, p. 3). La fel şi P. Raabe: „Dacă nu ar

exista consilierea filosofică, atunci concepția antică despre filosofie ca ceva care e pus în practică de către filosofi ar fi acum complet lipsită de sens"; „Ar fi o situație într-adevăr tristă dacă medicina ar fi doar o disciplină teoretică. Dar exact aşa stau lucrurile cu filosofia [academică], şi într-adevăr este o situație tristă" (P. Raabe, *Issues in Philosophical Counseling*, 2002a, p. 1).

(În cuvintele lui L. Marinoff, trăim într-o epocă ce atestă *„the clarion and full retreat of philosophy from its Socratic tradition of leading the examined life, to its analytic preoccupation with footnoting the examined examination"* – 2002, p. 12. *„Published philosophical papers often take the form «A rebuttal of Smith's attack on Jones's defense of Brown's interpretation of Parker's repudiation of White's thesis on Jackson's philosophy of X» (where X is some celebrated dead philosopher, usually Wittgenstein). This is what I call «theoretical philosophy»"* – p. 23.)

Apoi, ceea ce se întâmplă cu absolvenții de filosofie în afara universităților şi a institutelor de cercetare ne face să credem, recurgând la o inspirată metaforă a aceluiaşi Raabe, că „filosofii dau naştere unor copii care trebuie să trăiască în casele altor oameni pentru a putea supraviețui" (2002a, p. 4). În acest context, faptul că filosofia academică a cedat psihoterapeuților ceea ce constituia odinioară domeniul prin excelență al practicii filosofice constituie cel mai recent, dar şi cel mai supărător exemplu de „generozitate prost direcționată" a filosofilor, atunci când vine vorba de aplicarea investigațiilor acestora în viața de zi cu zi. Raabe citează în acest sens şi o incitantă declarație publică aparținând lui C.G. Jung: „Mi-e greu să trec sub tăcere faptul că noi, psihoterapeuții, ar trebui să fim în realitate filosofi sau medici filosofici – ori mai degrabă că noi suntem deja aşa ceva, deşi nu suntem dispuşi să o admitem, din cauza contrastului izbitor dintre munca noastră şi ceea ce trece drept filosofie în universități" (vezi Raabe, 2002a, p. 7). Însă constatarea unei origini comune şi a unui domeniu de aplicație comun nu trebuie să conducă la o neglijare a diferențelor notabile de abordare – diferențe uşor de constatat şi care trebuie menținute pe viitor, aşa cum voi încerca să arăt un pic mai târziu – între psihoterapie şi consilierea filosofică.

Înainte de a oferi orice alte precizări cu privire la specificul consilierii filosofice, se impune să răspundem la o întrebare preliminară: *Cui se adresează, de fapt şi de drept, consilierea filosofică?* În măsura în care acest tip de abordare vizează formarea unei deprinderi de a recurge la instrumente filosofice în viaţa de zi cu zi, de a *reflecta* la tot ceea ce ni se întâmplă şi a fi suspicioşi faţă de orice idee primită de-a gata, ca şi faţă de orice opinie personală susţinută de sentimente puternice, mai degrabă decât de argumente solide, asumăm, s-ar părea, faptul că filosofia este, în principiu, accesibilă oricui. Să reprezinte oare filosofia acea „copilărie a gândului" pe care stringenţele vieţii adulte o cufundă în uitare, dar pe care mijloace adecvate de chestionare o pot „reactiva" în fiecare fiinţă umană? Aceia dintre noi care au avut ocazia să fie iscodiţi de curiozitatea unor oameni din cale-afară de „practici" cu privire la rostul filosofiei cred că vor înclina să răspundă negativ la această întrebare, după ce au fost nevoiţi să constate dezarmanta suficienţă cu care cei mai mulţi dintre semenii noştri răspund – perfect circular şi lipsit de noimă – la întrebările care ne bântuie pe noi obsesiv. Vom fi atunci tentaţi să afirmăm că filosofia e rezervată unei elite a spiritelor înalte, că ea denotă o neobişnuită (din păcate) profunzime a minţii. Există însă posibilitatea de a evita un răspuns categoric cu privire la destinaţia ultimă a filosofiei şi ipotetica ei universalitate, mulţumindu-ne să constatăm că toţi cei care *caută* consiliere filosofică exprimă prin chiar acest gest un interes genuin şi o apetenţă pentru filosofie, chiar dacă nu vor fi beneficiat în trecut de o instrucţie corespunzătoare.

Aş mai adăuga încă o remarcă de ordin general: calitatea de *consilier privat* pe care ajunge să o îndeplinească astăzi filosoful „practician" nu reprezintă o noutate absolută din punct de vedere istoric; în epoca romană, aşa cum vom vedea cu un alt prilej, funcţia filosofilor ajunge la un moment dat aceea de a furniza consiliere pe diverse probleme unor persoane bogate şi influente. Putem să ne aventurăm în a susţine că ne aflăm la finalul unui ciclu cultural, când filosofia îşi vede epuizat repertoriul de soluţii şi dezvoltări teoretice, cotind-o din acest motiv spre zona aplicată a „consultanţei şi asistenţei" personale; nu trebuie să uităm însă că „terapia dorinţei" (M. Nussbaum, 2009) şi „educaţia afectivităţii" (P. Aubenque, 2004) au reprezentat dintru început mize concrete ale reflecţiei filosofice.

Care este totuşi schimbarea decisivă pe care o atestă vremea noastră față de timpurile de odinioară, când filosofia, chiar dacă nu deținea monopolul „consolărilor" existențiale, nu îşi disputa acest privilegiu decât, poate, cu religia? În ziua de azi, devenind consilier personal, filosoful intră într-o concurență inevitabilă cu reprezentanții altor branşe ce oferă servicii cel puțin la prima vedere similare, în domeniul atât de disputat al „sănătății mentale". Probabil că nu există un domeniu mai agitat de frământări intestine şi contestări mutuale decât este acesta: *„the mental health field"*. Psihanalişti de diverse facturi, psihoterapeuți, psihologi operând în paradigmă behavioristă, adepți ai consilierii „umaniste" (orientare în psihologie apărută prin anii '50, ca reacție atât la psihanaliză, cât şi la behaviorism, puternic influențată de gândirea existențialistă), psihiatri, consilieri spirituali sau chiar preoți duhovnici îşi dispută cu toții acest domeniu. Se poate atunci susține, urmându-l pe Robertson (1998), că *analogia* pripită dintre psihoterapie – cu „tot bagajul ei pseudomedical pozitivist" – şi practica filosofică reprezintă în realitate cauza unor regretabile neînțelegeri în legătură cu specificul activității desfăşurate şi metodele folosite de către consilierul filosofic.

„E adevărat, consilierea filosofică aduce puțin cu psihoterapia, dar aduce *totodată* mai mult cu doi oameni discutând filosofic despre problemele de zi cu zi – ai nevoie de evaluarea unui psihiatru înainte de a ți se permite să faci asta?" (Robertson, 1998). Trebuie subliniat că ceea ce face consilierea filosofică să fie *filosofică* nu este eventualitatea ca un terapeut să-şi abordeze pacienții din perspectiva unei anumite filosofii (aşa cum se întâmplă, de pildă, în „terapia existențială", la care mă voi referi un pic mai târziu), ci faptul că, în ultimă instanță, „ceea ce fac împreună consilierul filosofic şi consiliatul este să filosofeze" (Ran Lahav, „Philosophical Counselling as a Quest For Wisdom", 2001). O analogie mai bună, crede Robertson, este cea dintre consilierea filosofică şi „educația progresivă", aşa cum se realizează aceasta, de pildă, în grupuri de discuție filosofică destinate studenților. Să ne ferim, altfel spus, de „medicalizarea" practicii filosofice, abținându-ne să ne raportăm la cei care caută acest tip de consiliere ca la nişte „pacienți". (Rămâne însă întrebarea dacă filosofia nu oferă într-adevăr nişte aptitudini de a ajuta oamenii în problemele lor de viață care ar fi extrem de utile, ba chiar ar justifica o instrucție filosofică şi în ceea ce-i priveşte pe psihoterapeuți sau consilieri cu pregătire solidă în domeniul psihologiei.)

În aceeaşi ordine de idei, R. Lahav afirma că, în timp ce psihoterapiile se concentrează pe „ceea ce se întâmplă cu sau în" pacient, încercând să înţeleagă şi să modifice condiţiile de natură psihică responsabile pentru problemele acestuia, consilierea filosofică este (sau, mai bine zis, ar trebui să fie) o *căutare a înţelepciunii* care merge „dincolo" de individ, care îl conduce pe acesta în afara lui însuşi şi îl face să vadă lucrurile altfel decât înainte. Nu e vorba de *psiho*terapie, ci de *educaţie* filosofică, la urma urmelor. Consilierul filosofic nu se ocupă cu analiza unor fapte sau procese psihologice cum ar fi „*sentimentul* de vinovăţie" sau „*dorinţa* de libertate", ci, mai degrabă, cu sondarea, împreună cu persoana consiliată, a „*conceptului* de vină şi a *ideii* de libertate".

Trebuie totuşi să admitem că apropierea dintre practica filosofică şi psihoterapie se justifică până la un punct, dacă luăm în considerare mai multe încercări din trecut de a elabora o *metodologie* a practicii filosofice pe calapodul celei psihoterapeutice. Sunt atestate, în acest sens, o serie întreagă de metode în psihoterapie, ai căror autori le prezintă ca fiind, în esenţă, metode *filosofice*. Cea mai ilustră tentativă înregistrată în Statele Unite aparţine, probabil, psihanalistului şi filosofului american Albert Ellis, care a dezvoltat, în anii '50, aşa-numita *Rational-Emotive Therapy* (RET), al cărei obiectiv era „să scoată în evidenţă opiniile iraţionale pe care le împărtăşeau clienţii şi să le expună erorile de raţionare prin discuţii relativ informale" (Robertson). O formă recentă şi „mult mai explicit filosofică" de RET, ce pare să fi fost integrată în domeniul consilierii filosofice, după cum arată Robertson, este aşa-numita „*logic based RET*", elaborată de Elliot Cohen, pentru care logica silogistică devine „cadrul de rezolvare a opiniilor iraţionale împărtăşite de clienţi". În Europa, au fost înregistrate încă din anii '40 încercări de a edifica forme de psihoterapie *existenţială*, cum ar fi *Daseinsanalyse*, elaborată de ilustrul psihiatru şi colaborator al lui Freud şi Jung, Ludwig Binswanger, puternic influenţat de filosofia heideggeriană, sau „terapia existenţială", fundamentată de Emmy van Deurzen, o terapeută binecunoscută, ale cărei principii sunt în mod explicit asociate cu cele decurgând din practica filosofilor antici, din viziunea acestora despre filosofie ca *terapie* sau „medicină pentru suflet" – cum nu ostenea să ne amintească, de pildă, Seneca.

Am avertizat încă de la început cu privire la extrema diversitate de abordări şi metode pe care le întâlnim în sfera consilierii filosofice. Pe lângă filosofia analitică a limbajului sau gândirea existențialistă, devenite surse de inspirație şi pentru orientările din domeniul *psiho*terapiei menționate mai devreme, se cuvine să pomenim şi filosofia de inspirație hasidică a lui M. Buber, utilizată de numeroşi practicieni, cu precădere din Israel (trebuie spus că Israel este una dintre țările în care consilierea filosofică se bucură de cea mai mare popularitate), dar şi de adepții psihoterapiei *gestaltiste*. Filosofia existențialistă reprezintă, de asemenea, un fundament teoretic pentru „consilierea umanistă", în particular pentru aşa-numita „*Client-Centred counselling*", dezvoltată de Carl Rogers (transpunând în câmpul psihoterapiei principiile „învățării centrate pe student"), orientare ce încurajează abordarea dialogică a problemelor de viață, de pe poziții de egalitate a interlocutorilor; regăsim aici ideea educației filosofice prin dezbaterea de texte, călăuzită de trei principii directoare: „congruență, abordare necondiționat pozitivă şi înțelegere empatică" (Robertson, 1998).

Toate metodele psihoterapeutice deja semnalate ca având rădăcini filosofice au constituit surse de inspirație pentru unii sau alții dintre consilierii filosofici. Mai importante sunt însă încercările numeroase ale practicienilor de a redescoperi metode dialogice originate şi dezvoltate chiar în câmpul filosofiei. Cele mai frecvente trimiteri se fac, în acest sens, la Socrate – cu siguranță, figura tutelară pentru consilierea filosofică –, dar şi la Aristotel sau la stoici. În ceea ce priveşte filosofia modernă, se atestă, în rândul practicienilor, un interes genuin pentru Hegel, Buber, Heidegger, Sartre sau Wittgenstein, ca şi o semnificativă lipsă de interes pentru orientări majore din filosofia contemporană, cum ar fi teoria critică, structuralismul, postmodernismul, marxismul filosofic şi chiar psihanaliza, dacă este să-i dăm crezare lui Robertson.

Faptul că practicienii de azi plasează consilierea filosofică – „utilizarea filosofiei pentru a sfătui, a orienta şi a îmbogăți viața de zi cu zi" (Lahav) – în descendența directă a viziunii antice despre natura şi practica filosofiei mi se pare a reprezenta unul dintre cele mai importante aspecte, justificând într-o măsură considerabilă şi opțiunea centrală pe care am făcut-o în acest curs: aceea de a reconstitui şi a repune în discuție vechea

reprezentare cu privire la *modul de viață* filosofic și caracterul în ultimă instanță *terapeutic* al filosofiei.

La fel ca majoritatea celor care lucrează în acest domeniu, P. Raabe situează și el ideea fundamentală a consilierii filosofice în continuarea firească a concepției antice despre filosofie, cu precădere a celei socratice: numai o viață continuu *examinată* este o „viață bună", o viață cu sens, o viață care merită să fie trăită (P. Raabe, „The Life Examined in Philosophical Counselling", 2002b, p. 20). „Examinarea propriei vieți cu ajutorul celorlalți" era văzută încă din Antichitate drept o condiție *sine qua non* pentru ceea ce va purta numele de „autenticitate". Iar medierea Celuilalt în acest proces de înțelegere personală se vădește a fi de cea mai mare importanță, cu atât mai mult în contextul suspiciunilor pe care metoda psihanalitică le va ridica față de „autoexaminare", evidențiind inevitabila lipsă de transparență a subiectului față de sine însuși, „autoiluzionarea inerentă", „confuzia", „reprimarea" și „negarea" ce survin în cazul unei introspecții solitare. De aici rezultă chiar o identificare nemijlocită: „Consilierea filosofică este acest tip de examinare cooperativă a vieții unui anumit individ, ca și a legăturii acesteia cu viața în general, despre care vorbea Socrate".

S-ar părea totodată că, în descendența filosofiei stoice, consilierea filosofică are ca rezultat accederea la o dispoziție sufletească ce îngăduie acceptarea senină a inevitabilului. Ea elimină frica provocată de perspectiva unui viitor nefast printr-o apreciere lucidă, rațională, a situațiilor de viață și ajută persoanele consiliate să înțeleagă măsura în care dorințele, preferințele sau credințele lor sunt „formate social" și induse de ceilalți fără a exista un temei solid pentru acceptarea acestora. La fel ca în cazul unei psihoterapii încununate de succes, consilierea filosofică ar trebui să imprime „clientului" o acceptare de sine și o apreciere de sine sporite, mai crede Raabe: simțindu-se mai puțin „victimizat" de problemele din viața sa, el se va simți astfel mai bine în propria piele. În acest context, Raabe nu ezită să facă referire explicită la șansa pe care o are persoana consiliată de a-și clarifica viziunea despre lume, evitând ceea ce Sartre numește „rea-credință" pentru a accede la „ceea ce Martin Heidegger numește o viață trăită «autentic»".

Rămânând în perimetrul acelorași precizări cu caracter general, să spunem că, la fel ca Robertson, Ran Lahav (2001) respinge și el confuzia

dintre consiliere filosofică şi psihoterapie, făcând apel, aşa cum observam mai devreme, chiar la semnificația *originară* a filosofiei: iubire şi căutare de înțelepciune. Spre deosebire de orice terapie orientată psihologic, consilierea filosofică ar rămâne, în fond, o „căutare personală" a *înțelepciunii*. Lahav e astfel tentat să respingă o metodă de abordare care s-ar limita la analiza (logică) a credințelor şi atitudinilor exprimate de persoana consiliată pe parcursul mai multor sesiuni de discuții, pe motiv că o atare strategie, axată pe soluționarea unor probleme punctuale, ar degrada filosofia la rangul de „mijloc pentru altceva, şi anume pentru a produce satisfacția consiliatului" şi atât, pentru a-l face să se simtă bine „indiferent cât de adevărată, de bogată intelectual, de bine fundamentată conceptual sau de profundă spiritual" ar fi discuția filosofică ce are loc între consilier şi consiliat. Oricât de avantajoasă ar fi o asemenea abordare, ea trădează natura filosofiei de a fi o căutare a înțelepciunii „pentru ea însăşi", e de părere Lahav. Scopul suprem rămâne „cunoaşterea de sine", din realizarea căruia ar decurge apoi, ca o *consecință* firească, şi abilitatea de a înfrunta mai uşor împrejurările vieții sau de a depăşi probleme particulare.

(Se cuvine, totuşi, să fim precauți cu asemenea formule arhicunoscute. Vom vedea ulterior că tocmai înțelegerea filosofiei ca un soi de *contemplație* în ultimă instanță dezinteresată şi ca pură privire „teoretică" va fi fost responsabilă pentru o cotitură fatală în istoria „grijii de sine", pentru crearea şi adâncirea prăpastiei dintre „teorie" şi „practică". La fel, vom afla motive puternice pentru a susține că viziunea originară despre filosofie nu admitea *tocmai* o astfel de cezură şi că a *face* filosofie însemna a converti în viață un discurs filosofic, a „încorpora" un discurs recunoscut ca adevărat, a-l face să fie adevărat prin exemplul propriei vieți.)

Dar cum ar putea filosofia – percepută cel puțin în ultimele secole ca domeniu al discuțiilor purtate în termeni prin excelență abstracți şi al constructelor teoretice de maximă generalitate – să fie relevantă pentru „viața unui anumit individ", se întreabă pe bună dreptate Lahav. Un răspuns (extrem de *general* el însuşi) este că orice individ trăieşte deja şi trăieşte oricum „o filosofie personală": fiecare dintre noi a fost deja forțat de viață să facă o serie de asumpții filosofice, asumpții ce rămân

de cele mai multe ori implicite, netematizate; fiecare dintre noi are oricum o anumită viziune, chiar dacă nedezvoltată şi nereflectată în mod corespunzător, despre lume şi viaţă.

Faptul că filosofia este ceva *inerent* oricărei fiinţe umane făcuse deja obiectul unei faimoase demonstraţii aristotelice: „atât cine susţine că trebuie să filosofăm, cât şi cine susţine că trebuie să nu filosofăm, trebuie până la urmă să filosofeze" (*Protrepticul,* A 3). Se poate însă riposta că argumentul lui Aristotel e valabil doar pentru un individ care acceptă să intre în „jocul cererii şi ofertei de temeiuri" (împrumutând sintagma unui autor contemporan), pentru un individ care e dispus să reflecteze la motivele care girează propriile sale opţiuni. În schimb, Lahav încearcă să argumenteze că *modul de viaţă* al oricărei persoane constituie deja un răspuns implicit la anumite probleme filosofice primare, cum ar fi „natura dragostei, valoarea muncii sau sensul existenţei". De aici nu ar trebui să se înţeleagă faptul că singurul ţel urmărit de consilierea filosofică ar fi dezvăluirea filosofiei implicite a consiliatului, ca şi cum orice asemenea „filosofie de viaţă" ar fi pe deplin coerentă. Din contră, tocmai pentru că asumpţiile noastre nereflectate sunt adesea inconsistente, tocmai pentru că suntem tentaţi să invocăm, în situaţii diferite, principii care se bat cap în cap, efortul de clarificare şi analiză a propriilor opinii sau reprezentări poate şi trebuie să conducă, în cele mai multe cazuri, la o semnificativă *modificare* a acestora.

Iată de ce afirmaţia lui Lahav mi se pare îndreptăţită: activitatea de consiliere filosofică nu trebuie restricţionată la „examinarea filosofiei deja încorporate într-o persoană" şi a atitudinilor specifice respectivului individ, ci se cuvine să devină o şansă oferită persoanei consiliate de a-şi lărgi orizonturile, de „a-şi transcende modul curent de a fi", de a se confrunta cu atitudini generale şi idei cât mai diferite de ale sale.

Premisa de la care pleacă Lahav este următoarea: nevoia de consiliere filosofică se justifică prin aceea că viaţa membrilor societăţii occidentale contemporane este într-o măsură covârşitoare golită de ceea ce s-ar putea numi dimensiunea „înţelepciunii" şi a „spiritualităţii". Devenim parcă tot mai inteligenţi şi mai superficiali (nu e nicio contradicţie), refuzând deschiderea genuină către Celălalt, ratând şansa „unei întâlniri personale cu orizontul nesfârşit de semnificaţii ce se întrepătrund în realitatea umană" şi o constituie la nivel profund.

Aş dori să fac o pauză de la expunerea principiilor consilierii filosofice pentru a propune o temă de reflecție focalizată, o „aplicație" a ideii de mai înainte redactată într-un stil mai puțin academic: problemele de *cuplu*. Vorbim neîncetat de „potriviri" şi „nepotriviri" între persoane, fără să încercăm a sonda la rădăcina acestui subînțeles. De parcă oamenii ar fi cuburi de jucărie să se îmbine, culori să se completeze, sunete să creeze polifonie. Imobili. Neschimbători. Nu, în fiecare om sunt toți oamenii, chiar şi cei nenăscuți, sau mai ales ei. Şi atunci, „potrivirea" nu e oare doar rezultatul unui exercițiu, încununarea unui antrenament? De ce facem atâta caz de aşa ceva? Poate că „potrivirea" vine cu timpul, dacă avem destulă răbdare şi perseverență până când două seturi de trăsături „concordante" se vor selecta din vasta paletă a sufletelor noastre. Până când găsim o *frecvență* potrivită.

Dacă astăzi un cuplu fericit e o raritate (un *cuplu* înseamnă ceva mai mult decât doi oameni care se întâmplă să fie fericiți în acelaşi timp, aşa cum întregul este mai mult decât suma parților sale), iar despărțirile par să fie cel mai firesc lucru din lume, nu e pentru că am fi devenit mai liberi, mai disponibili, mai lipsiți de prejudecăți. Din contră, s-ar putea ca sufleteşte să fim mult mai *amorțiți* decât cei de pe vremea căsătoriilor „aranjate". Devenim tot mai pretențioşi din comoditate, din teama de Celălalt ori pur şi simplu pentru că îmbătrânim, iar anumite trăsături, tabieturi şi aşteptări se coagulează, se îngroaşă, *ne* încremenesc: orice om bătrân este propria lui caricatură. În acelaşi timp, devenim tot mai dispuşi la relații superficiale de scurtă durată. Pentru că ne e groază să *creştem* alături de un alt om, împreună cu el; să ne schimbăm unul pe altul până când fiecare devine un altul (nu „celălalt", ci mereu *altul*). Fugim de *sarcina* unei relații adevărate, de *răspunderea* unei iubiri. Ne cramponăm de orizontul unor aşteptări ce ne interzic viitorul şi ne refuză *evenimentul* – în ce are acesta mai viu, mai impredictibil. Ne încuiem în propriul suflet, din ce în ce mai săraci în visuri, speranțe şi amintiri. *Până când sufletul devine mormântul trupului nostru.*

În zadar te numeşti filosof, în zadar eşti capabil să judeci o anumită problemă din cât mai multe unghiuri, producând soluții geniale care, deşi păreau a sta pe limbă tuturor, te-au aşteptat pe tine pentru a fi formulate; totul e în zadar, dacă, atunci când vine vorba de propria-ți viață, nu încerci să vezi *oamenii* cu care ți-e dat să te întâlneşti mereu

într-o altă şi altă lumină. Dacă nu faci un efort permanent de a-ţi lărgi orizontul.

De aceea ne şi *plictisim* aşa de uşor astăzi unii de alţii. Pentru că nu rămânem decât lângă cei care ne flatează amorul propriu, ratând astfel ocazia de a ne *spori* prin iubire, aşa cum îndemna Platon. Credem doar în armonia „prestabilită", în predestinare şi horoscoape, în tot ce ne scuteşte de povara de a accepta în preajma noastră pe cineva „diferit". Ne agăţăm de mitul pseudoaristofanesc al „jumătăţilor", ratând întâlnire după întâlnire, ratând mai cu seama *întâlnirea* de după „întâlnire". Iar apoi, blestemăm soarta crudă.

Poate începem să înţelegem acum de ce *atenţia la clipa prezentă* constituia, în ochii înţelepţilor antici, *atitudinea filosofică prin excelenţă*: pentru că, indiferent de ce va spune mai târziu Nietzsche cu privire la „eterna reîntoarcere" (ea însăşi reprezentând mai degrabă un „montaj", un criteriu de selecţie, un *test* al voinţei), în viaţă nu ţi se ofera „a doua" şansă; cel mult, o *altă* şansă, dacă eşti norocos. (Pentru că fiecare şansă e *prima* şansă; fiecare şansă e o cu *totul altă* şansă, o cu totul altă „poartă".)

Am încercat să ofer mai devreme o perspectivă de ansamblu asupra domeniului în expansiune al consilierii filosofice precum şi o serie de precizări generale, însă nu am avansat încă o posibilă definiţie. Urmând sugestia lui Robertson (1998), practica filosofică, a cărei ramură principală rămâne consilierea personală, ar trebui considerată o ramură a filosofiei *aplicate*, aşa cum este şi „etica aplicată" (aceasta din urmă, ea însăşi, acceptată ca o activitate „serioasă" în perimetrul filosofiei şi inclusă în programele de studii universitare abia prin anii '60). „Consiliere filosofică" înseamnă să *faci* filosofie plecând de la problemele personale, problemele de viaţă ale (cel puţin) unuia dintre participanţii la discuţie; este, aşadar, o activitate *dialogică*, un mod de a discuta probleme existenţiale care pune în valoare aptitudini de reflecţie şi cunoştinţe filosofice, încercând să aplice în viaţă unele soluţii generice, strategii, criterii sau abordări configurate în câmpul filosofiei academice. (Precizez că o asemenea definiţie asumă faptul că filosofia este ceva care *poate* fi pus în practică şi nu (doar) o specie a „literaturii fantastice", pentru a evoca o cunoscută butadă borgesiană, dar că ea nu ne obligă să deţinem un răspuns

anume la întrebarea: „Ce este filosofia?". Robertson evoca, în acest context, răspunsul faimos pe care l-a dat odinioară G.E. Moore, arătând spre biblioteca din biroul său de la Cambridge: *„It's what all these books are about"*...)

O trăsătură esențială a practicii filosofice din zilele noastre, asupra căreia am atras atenția încă de la început, o constituie *extrema diversitate a abordărilor*. Un raport avansat cu ocazia celei de-a patra *Conferințe Internaționale despre Practica Filosofică* menționa: *„there seemed to be almost as many views of philosophical practice flying around as there were people present"*. Această varietate e salutată de unii ca decurgând dintr-o caracteristică centrală a înseşi filosofiei şi considerată drept o probă de „bogăție şi flexibilitate", în timp ce alți practicieni încearcă să impună o metodă de abordare particulară, deplângând „haosul şi incoerența" actualei stări de fapt. Pentru Robertson, haosul acesta e unul „fertil", iar „calitatea de nedefinit a consilierii filosofice e tocmai calitatea de nedefinit sau rezistența la definiție a filosofiei": s-ar cuveni, de aceea, să respingem orice tentativă de a fixa cadrele unei metodologii standard pentru consilierea filosofică. Fiecare consilier adoptă „metode critice definibile", aşa cum voi exemplifica mai târziu, şi face „asumpții teoretice specifice", însă orice uniformizare prin aplicarea exclusivă a unui singur model ar ucide tocmai spiritul consilierii filosofice, calitatea filosofului (practician) de a se raporta critic la *orice* asumpții, de a nu considera nimic ca fiind de la sine înțeles, de a repune mereu în discuție principiile şi de a propune abordări inedite. Dacă s-ar ajunge la un model dominant, practica filosofică ar deveni „dogmă", ar degenera în „ideologie" – adică ceva inert, înghețat, aşa cum se întâmpla în spațiul comunist pe vremea „filosofiei unice" şi aşa cum s-ar putea să se întâmple astăzi cu psihanaliza.

Făcând un pas mai departe în această direcție, Robertson afirmă că ar fi de dorit ca oricine se ocupă de consiliere filosofică să încurajeze în clienții săi pornirea de a pune la îndoială metodologia utilizată pe parcursul şedințelor de consiliere şi asumpțiile implicate: orice limite de ordin teoretic impuse persoanei consiliate riscă să transforme dialogul dintre cei doi într-o practică în esență „contrafilosofică" şi dogmatică. Nu e suficient ca psihoterapeutul să asimileze anumite adagii şi teorii

din filosofie pentru a putea spune că face terapie *filosofică*; e nevoie de menținerea în „deschisul” unei căutări oricând reiterabile, e nevoie de dispoziția permanentă de a-ți pune la îndoială propriile opțiuni, metode şi presupoziții. Filosofia înseamnă un efort continuu de a vedea lucrurile *şi altfel*, de „a gândi împotriva ta însuți” – *se déprendre de soi-même*, cum spunea Foucault.

„De îndată ce consilierul îşi identifică abordarea cu o procedură sistematică, granițe sunt implicit stabilite în discuție şi impuse clientului. Interpretarea psihoterapeutică tradițională este un drum cu sens unic, filosofia este, cel puțin potențial, o interminabilă spirală a reflecției”. Robertson (1998) ne aminteşte, în finalul articolului său despre problema metodei în consilierea filosofică, o sugestivă analogie wittgensteiniană: „filosoful e ca un copil mic ce continuă să întrebe «de ce?», spre exasperarea părinților şi a educatorilor săi. În cele din urmă, copilul «învață» când să-şi țină gura, «învață» la ce trebuie să se limiteze atunci când pune întrebări”. Tocmai această interdicție constituie obiectul *dezvățului* în filosofie, în timp ce o practică filosofică ce ar trasa persoanei consiliate limite de investigație teoretică şi ar descuraja interogația critică în legătură cu propriile ei asumpții şi proceduri ar trăda însuşi „spiritul filosofiei”, devenind o simplă „psihoterapie metodologică” în genul acelei „terapii rațional-emotive bazate pe logică” (*logic-based RET*), amintită mai devreme.

Desigur că nu voi putea oferi destul de multe exemple pentru a proba satisfăcător acea diversitate *extremă* – aşa cum m-am exprimat anterior – a metodelor şi abordărilor din câmpul consilierii filosofice. Am ales, în aceste condiții, să ofer o imagine concretă cu privire la ceea ce se întâmplă pe parcursul unor şedințe propriu-zise de consiliere filosofică plecând doar de la câteva cazuri reprezentative, înfățişate în literatura de specialitate de doi practicieni şi totodată autori foarte cunoscuți: Lydia B. Amir şi Ran Lahav.

Înainte de a trece la discutarea cazurilor propriu-zise, e cazul să prezint caracteristicile generale pe care le comportă metoda utilizată în procesul de consiliere. Astfel, pentru Lydia B. Amir („Philosophical Practice: A Method and Three Cases”, 2003, p. 36), pricipalul obiectiv

urmărit în consilierea filosofică rămâne (la fel ca în cazul terapiei rațional-emotive) acela de „a împrăştia confuzia" (considerând şi „falsa claritate" sau „evidența eronată" drept tipuri de „confuzie"), consilierul trebuind să se perceapă pe sine, chiar şi în acest context al unor relații private, în primul rând ca un *educator*, un instructor în filosofie (*tutor in philosophy*).

Metoda propusă de ea comportă următorii paşi: mai întâi, formularea problemei care îl frământă pe consiliat într-o *întrebare*, de preferat, una care să ofere posibilități multiple de a răspunde; apoi, evidențierea acestor *răspunsuri alternative* la întrebarea avută în vedere; în al treilea rând, evaluarea *critică* a fiecărui răspuns; pe această bază, formularea unei *a doua întrebări*, „care de obicei prezintă o anumită legătură (logică sau de altă natură) cu prima. Şi aşa mai departe".

Un avantaj al acestei metode ar fi că, deşi persona consiliată este liberă să părăsească şedințele în orice moment, ea poate astfel sesiza în mod clar finalurile de etapă în procesul de consiliere, având posibilitatea de a aprecia singură progresul realizat în discuții şi de a se opri în clipa când simte că a ajuns la o soluție cu adevărat satisfăcătoare.

Un aspect care solicită lămuriri suplimentare este modul în care se trece de la o întrebare la alta. Amir precizează că poate fi vorba de o legătură logică între două întrebări, dar şi de un salt de la o întrebare de natură epistemologică, să zicem, la una etică sau de trecerea de la o discuție filosofică abstractă la una care să probeze relevanța subiectului în context personal, în contextul vieții de zi cu zi şi al relațiilor cu ceilalți.

Luând ca exemplu întrebarea: „Există Dumnezeu?", ea poate angaja, presupunând un răspuns pozitiv, următoarea întrebare: „Cum ştim că Dumnezeu există?". În timp ce prima întrebare nu putea primi decât două răspunsuri, „bazate în cea mai mare parte, fiecare, pe criticarea celuilalt", a doua admite soluții multiple (a. revelație; b. experiență mistică; c. argumente logice; d. alte variante), fiind, din acest motiv, mai adecvată scopurilor consilierii filosofice, după cum arată Amir. De la o întrebare de natură epistemologică există apoi posibilitatea de a trece la una etică, în sens foarte general (privitoare la calitatea vieții, la ce este valoros în viață etc.), registru care pentru majoritatea consilierilor prezintă un interes principal; în cazul nostru, de la întrebarea: „Cum ştim că Dumnezeu există?", s-ar trece, după evaluarea critică a alternativelor

de răspuns, la una de felul următor: „Cum influențează existența lui Dumnezeu calitatea vieții?". (Aici există din nou mai multe posibilități: a. nu o influențează; b. contribuie la o viață excelentă; c. viața își pierde orice sens fără Dumnezeu; d. alte variante.) Sau există alternativa de a opera imediat saltul la nivel personal, şi atunci când se adresează întrebarea: „Există Dumnezeu?", consilierul să replice cu o altă întrebare: „De ce este importantă sau interesantă pentru tine această întrebare?". Iar dacă răspunsul este, să zicem, ceva de genul: „Sora mea crede în Dumnezeu, iar eu cred că se înşală", atunci „discuția se poate concentra pe chestiuni etice legate de toleranță, acceptare şi diferențe, mai degrabă decât pe dileme epistemologice".

Cum se desfăşoară, aşadar, în conformitate cu metoda sugerată de Lydia Amir, o primă şedință de consiliere? După ce persoana în cauză explică motivul sau motivele pentru care crede că are nevoie de consiliere, ea este rugată să formuleze într-*o întrebare* problema care o frământă. Dacă ea nu poate acest lucru sau dacă întrebarea pe care o formulează e prea îngustă ori, din contră, prea vagă, atunci consilierul are două variante: fie alege să formuleze el însuşi o întrebare (de preferință, una care să admită răspunsuri diverse), astfel concepută încât să pună la îndoială una dintre „asumpțiile" consiliatului, decurgând din ceea ce a istorisit acesta; fie, în al doilea caz, îl întreabă pe consiliat de ce socoteşte că întrebarea pe care a enunțat-o este una interesantă sau importantă. Dacă acesta din urmă nu poate oferi un răspuns, se caută o altă întrebare, pentru că există convenția de a nu discuta decât chestiuni pe care persoana consiliată le socoteşte relevante; dacă primeşte un răspuns, consilierul va avea astfel şansa de a înțelege mai bine ce îl interesează cu adevărat pe consiliat.

Mai există un aspect pe care Amir doreşte să îl sublinieze: „succesiunea corectă a întrebărilor în conformitate cu nivelul lor de abstracție se poate dovedi decisivă pentru succesul consilierii filosofice". Aici nu există însă o rețetă care să poată fi aplicată universal. Dacă întrebarea inițială este formulată de client „în termeni personali", se poate dovedi benefic saltul la un nivel sporit de abstracție prin următoarea întrebare. („*By disconnecting the client momentarily from his more personal concerns, the abstract allows for a space (sometimes a necessary hiding space) for understanding, and maybe change, to take place.*") În schimb, dacă

întrebarea de la care se pleacă este una abstractă, consilierul trebuie să fie atent la „implicațiile etice și personale" pe care întrebarea în cauză le angajează cu siguranță, pentru că aceste implicații „sunt îndeobște cele care prezintă cea mai mare importanță și interes pentru consiliat".

Merită reținută, în acest context, observația decisivă pe care o face Amir: „Abstractul ca spațiu interior în care gândirea poate fi extinsă și libertatea câștigată fără tirania fricii imediate este una dintre marile invenții terapeutice ale filosofiei. Dar orice soluție la orice problemă care ar rămâne la nivelul abstract este fără valoare". Consilierul filosofic nu poate însă neglija diferențele notabile dintre oameni în privința capacității fiecăruia de a înfrunta în mod direct propriile temeri și de a găsi un răspuns satisfăcător la problemele de viață. Amir evocă ideea lui Nietzsche (*Știința voioasă*, 1994), potrivit căreia e posibil ca „valoarea unui individ" să rezide chiar în „cantitatea de adevăr (sau de lumină) pe care acesta o poate suporta" proiectată asupra ascunzișurilor sufletești și a propriilor sale resorturi tainice.

În fine, se cuvine să menționăm că, pe lângă scopul principal de „a clarifica gândirea" și de „a diminua confuzia" existentă în mintea clientului prin „detectarea presupozițiilor" sau „corectarea inferențelor nevalide", metoda propusă de Amir comportă și alte câteva obiective: (a) „extinderea opțiunilor și lărgirea perspectivelor (prin răspunsuri alternative; referințe la cărți și sisteme filosofice de gândire)"; (b) „câștigarea de spațiu interior" (tratând însă abstracțiile doar ca un *mijloc* pentru a pregăti soluții relevante în planul personal, existențial); (c) „sublinierea autonomiei și a responsabilității" personale (accentuarea acestui aspect trebuie să țină însă cont și de capacitatea clientului de a-și asuma răspunderea pentru datele particulare ale propriei existențe); (d) dobândirea de aptitudini și instrumente conceptuale care vor permite clientului să conducă pe cont propriu viitoare analize și reflecții de natură filosofică.

Autoarea își ilustrează metoda prin prezentarea a trei cazuri foarte interesante cu care s-a confruntat în calitate de consilier filosofic, evaluând succesul sau eșecul consilierii în funcție de obiectivele formulate mai devreme. Găsesc nimerit să reiau aici prezentarea acestor cazuri, însoțind-o însă de o serie de observații și comentarii personale.

Primul caz pe care vi-l supun atenției îl are ca protagonist pe un înalt ofițer din marina comercială, care suferă cumplit de singurătate, fiind obligat de natura profesiei sale să petreacă lungi perioade pe mare. În timpul curselor, el preferă să se izoleze decât să petreacă timp împreună cu ceilalți membri ai echipajului, care îl dezgustă „pentru că nu respectă legea". Neputând formula singur o întrebare, consilierul îi sugerează una care pune în discuție presupoziția din spatele conceptului central rezultat din descrierea oferită mai devreme, şi anume cel de „lege". Astfel, *prima întrebare* a fost *dacă trebuie întotdeauna să respectăm legea (orice lege, cu orice preț)?* Au fost examinate mai multe răspunsuri posibile, inclusiv cel care, potrivit ofițerului, sintetiza atitudinea colegilor săi (şi, în fond, atitudinea celor mai mulți dintre noi): nu toate legile sunt la fel de importante; dacă încalci, de pildă, anumite reglementări vamale, nu e cazul să te consideri un infractor. Când s-a ajuns la analizarea viziunii categorice cu privire la respectarea legii pe care o împărtăşea ofițerul, acesta a refuzat, în primă instanță, să se justifice. În urma unui exercițiu de reflecție realizat acasă, el a putut ulterior să-şi formuleze propria viziune în termenii următori: „Trebuie să respectăm întotdeauna legea (orice lege), pentru că aşa este bine, corect şi te simți împlinit". Clientul s-a declarat satisfăcut de faptul că acest exercițiu i-a permis să-şi înțeleagă mai bine propriul mod de a gândi şi a vedea lucrurile, numai că problema singurătății sale nu era astfel rezolvată. În condițiile în care el refuza să ia în discuție atât posibilitatea de a fi mai flexibil şi mai tolerant față de anumite abateri de la lege, cât şi eventualele beneficii ale singurătății, Amir formulează o *a doua întrebare* astfel: *De ce este important să nu te asociezi cu anumiți oameni?*

Primul răspuns la care s-a putut gândi clientul a fost că „atunci când cineva se asociază cu anumiți oameni, înseamnă că le împărtăşeşte valorile". Consilierul îi atrage mai întâi atenția asupra confuziei pe care o denotă acest răspuns, punând semnul egalității între asocierea cu nişte oameni şi comuniunea de valori, făcând apoi referire la cele trei niveluri de prietenie indicate de Aristotel în cartea a opta a *Eticii Nicomahice*: prietenia bazată pe utilitate sau interes mutual, prietenia bazată pe plăcere şi prietenia bazată pe comuniunea de valori, pe înrudire sufletească sau, în termenii lui Goethe, pe „afinități elective". Pentru ca sugestia să fie şi mai convingătoare, se întâmplă ca Aristotel să ofere

drept exemplu pentru primul tip de prietenie chiar cazul unor persoane călătorind pe mare, a căror prietenie nu durează mai mult decât călătoria pe care o fac împreună.

Aceste precizări se pare că au avut un efect extraordinar asupra clientului: acceptând distincția sugerată de Stagirit, ofițerul s-a simțit uşurat, afirmând că, de aici înainte, nu crede că va mai avea probleme în a petrece timp cu membrii echipajului în afara obligațiilor de serviciu, pentru beneficii mutuale, câtă vreme a înțeles că un asemenea lucru nu îl transformă într-un om de acelaşi nivel, cu aceleaşi valori ca aceştia. Mai mult, cucerit de eficiența recursului la gândirea Stagiritului, marinarul „a cumpărat un exemplar din *Etica Nicomahică* şi l-a luat cu el pe mare, hotărât să afle mai multe despre filosofie".

Amir e convinsă că acesta e cazul cel mai „de succes" cu care s-a confruntat în experiența ei de practician, câtă vreme toate obiectivele consilierii filosofice mai devreme enunțate au fost atinse pe parcursul a trei şedințe, spre satisfacția clientului şi a consilierului în egală măsură.

Un alt caz pe care mi se pare interesant să îl reproduc are în centru o femeie de carieră, în jur de 50 de ani, nevoită să muncească foarte multe ore la biroul de relații publice pe care îl deține. Slujba nu îi mai produce satisfacții deosebite şi suferă deoarece nu are timp pentru viața personală, însă se simte nevoită să continue în acelaşi ritm de muncă pentru a-şi ajuta copiii (deja mari) şi a avea siguranță financiară la bătrânețe.

Prima întrebare pe care ea a formulat-o a fost: *Ce pot face în această situație, care sunt opțiunile mele?* Consilierul propune atunci o serie de alternative pe care le evaluează împreună cu clienta („a reduce orele de lucru"; „a angaja un asistent"; „a munci ca angajată la firma altcuiva"; „a-şi schimba meseria"; „a învăța altceva în timp ce îşi continuă activitatea la fel ca înainte, pentru a-şi putea schimba profesia într-un viitor" mai mult sau mai puțin apropiat; „a accepta că va dispune de mai puțini bani în viitor şi a-şi planifica viitorul în mod corespunzător"; „a-şi reevalua obligațiile față de copii"; „a-şi regândi prioritățile" etc.), dar toate propunerile sunt socotite „nerealiste" şi respinse de femeia în cauză. Ea mărturiseşte că a consultat în repetate ocazii experți diferiți pentru a afla „dacă ceva se poate face în legătură cu situația ei imposibilă" şi a ajuns inevitabil la aceeaşi concluzie: *„necesitatea ineluctabilă"* a respectivei

situații. Clienta se simțea în acest punct dezamăgită de incapacitatea consilierului de a o ajuta în chip efectiv, dar satisfăcută de confirmarea convingerii ei cu privire la caracterul inevitabil al situației cu care se confruntă. Amir ia atunci decizia de a nu continua să pună la îndoială asumpția clientei cu privire la caracterul situației, sugerând în schimb o *a doua* şi apoi o *a treia întrebare* de felul următor: *Există diferite modalități de a îndura ceea ce este necesar? Dacă da, care ar fi acestea?*

Clienta se declară mulțumită de această abordare pentru ea complet inedită, începând să investigheze răspunsuri alternative. În acest context, Amir aduce în discuție şi ideea susținută, printre alții, de Spinoza sau Nietzsche, potrivit căreia *există ceva eliberator în acceptarea necesității.* Acesta a fost răspunsul care „i-a plăcut" clientei, povesteşte consilierul, femeia învățând „«să iubească soarta» despre care decisese (cu mult timp în urmă) că era a ei".

Evaluând reuşita consilierii, Amir recunoaşte că a eşuat, în acest caz, în realizarea obiectivului principal de a împrăştia confuzia din mintea clientei, înregistrând doar o reuşită *parțială* în privința lărgirii opțiunilor (fiind vorba de opțiuni referitoare nu la situația ei efectivă, ci la modul de a se raporta la respectiva situație), a dobândirii de „spațiu interior" şi a sporului de autonomie sau responsabilitate personală (în sensul în care clienta, chiar dacă nu şi-a asumat răspunderea pentru situația pe care o trăia, şi-a asumat-o pentru modul în care se simțea în raport cu această situație); în fine, se poate considera că persoana în cauză a învățat să folosească un puternic *instrument filosofic*: „nu e necesar ca atitudinea cuiva față de o situație să fie determinată de respectiva situație". Cazul i se pare însă lui Amir extrem de relevant deoarece „*ilustrează cum se poate lucra cu un client care nu doreşte să se schimbe*".

Consider că această ultimă remarcă este foarte importantă deoarece semnalează o primă diferență majoră *între consilierea filosofică din zilele noastre şi „terapia" filosofică, aşa cum era aceasta înțeleasă de către antici. Scopul celei de-a doua era, aşa cum vom vedea, însăşi* salvarea *personală prin „metamorfoza personalității" sau* conversia *sufletească. Iată de ce putem afirma următorul fapt: competența filosofilor-„terapeuți" se judeca tocmai pe baza capacității acestora de a suscita în persoanele cu care veneau în contact nevoia de radicală transformare a propriei*

vieți, în timp ce o ființă umană ce refuza cu obstinație să admită nevoia de schimbare era socotită a fi una incapabilă (cel puțin momentan) de o „instrucție" şi o „pregătire" (paraskeuê) *filosofică veritabilă.*

Un ultim caz incitant prezentat de Amir are ca protagonistă o scriitoare chinuită de gelozie. Recent divorțată, ea are un iubit căsătorit care nu este dispus, cel puțin în prezent, să-şi părăsească soția şi copiii pentru ea; însă nu soția acestuia constituie motivul geloziei resimțite de scriitoare, ci alte femei cu care bărbatul se pare că întreține relații sexuale ocazionale. Ea nu doreşte să îl confrunte, deoarece e conştientă că amantul ei, provenind dintr-o cultură diferită (arab catolic, spre deosebire de ea, evreică israeliană), nu va renunța niciodată la alte femei şi poate chiar va nega evidența. În schimb, şi-ar dori să găsească o soluție pentru a scăpa de gelozia care o împiedică să scrie şi îi periclitează relația; altfel spus, vrea să învețe cum să accepte situația. Solicitată, clienta formulează *întrebarea inițială* în aceşti termeni: *Cum aş putea să lupt cu gelozia mea?*

Inițial, consilierul încearcă să pună la îndoială asumpția clientei cu privire la natura geloziei, propunând următoarea întrebare alternativă: *Este gelozia doar (şi întotdeauna) rea (pentru tine, pentru prietenul tău, pentru relație)?* Sunt discutate câteva răspunsuri posibile, inclusiv un punct de vedere care evidențiază şi ceva bun în acest sentiment, dar răspunsul hotărât al clientei e că gelozia nu poate aduce nimic bun în cazul ei, de vreme ce partenerul nu îşi va schimba comportamentul, iar ea nici nu şi-ar dori ca el să facă un asemenea lucru doar de dragul ei. Mai degrabă, scriitoarea consideră că „gelozia pe care ea o simte – nu acțiunile lui (!) – constituie singurul lucru care o distruge" pe ea şi relația lor.

În acest punct, Amir mărturiseşte că a avut de ales între a renunța la caz şi a merge mai departe punând în discuție întrebarea adresată inițial de clientă (*Cum aş putea să lupt cu gelozia mea?*), ceea ce a şi făcut până la urmă. Au evaluat împreună mai multe variante de răspuns, ajungând la posibilitatea de a aplica soluția radicală a stoicilor pentru vindecarea de pasiuni: să se întrebe dacă faptul că partenerul ei se vede şi cu alte femei este în sine *rău*, *bun* sau *indiferent*. Problema e că o asemenea strategie dă rezultate numai dacă îmbrățişezi viziunea stoicilor despre *nepătimire* ca țel suprem; scriitoarea noastră nu dorea, cu siguranță,

acest lucru, „fiind o femeie pasională şi dorind să rămână aşa. Ea urmărea să extirpe doar o pasiune, nu pe toate”. În aceste condiții, consilierul a „adaptat” pentru ea viziunea stoică: plecând de la premisa că țelul suprem este prezervarea acelei relații amoroase, clienta a fost îndemnată să raporteze de aici înainte toate actele şi reacțiile ei afective la acest țel, socotind orice ajută relația ca fiind „bun”, orice o periclitează, drept „rău”, şi orice nu o afectează în niciun fel, ca „indiferent”. Raportată la ceea ce părea a fi scopul ei principal, gelozia îi va apărea de aici înainte ca indiscutabil „rea” şi de evitat cu orice preț.

„Mă credeți sau nu, a mers”, afirmă Amir, adăugând mărturia ulterioară a clientei, care i-a declarat că nu a mai avut de luptat cu gelozia de atunci înainte. Dincolo de ideea pe care i-a dat-o acest caz, mai în glumă, mai în serios („*I have a patent now for diets (cakes are «bad», salads are «good» and movies are indifferent) which, if rightly sold, could bring me millions*”), Amir îl consideră memorabil pentru un lucru extrem de semnificativ: *„niciodată, înainte sau după, nu mi s-a mai cerut să fac ceva atât de contrar convingerilor mele personale*”. Evaluându-l din perspectiva obiectivelor generale, ea admite că a eşuat în privința celui mai important (clarificarea gândirii sau diminuarea confuziei), dar că a înregistrat un anumit succes din punctul de vedere al celorlalte. („*Though I must admit that there is something weird about the way these goals were (mis)-used by my client.*”)

Mărturisirea lui Amir ne permite să remarcăm o a doua diferență majoră *între consilierea filosofică de astăzi şi practica filosofică din Antichitate: în al doilea caz, „viața filosofică” presupunea conversia sufletească prin „încorporarea” unui discurs filosofic, a unor precepte pe care* maestrul *sau „directorul de conştiință” mă convingea să le recunosc drept indiscutabil adevărate. Exista posibilitatea ca maestrul să recurgă la argumentele unei şcoli filosofice diferite – sau la adagii în care el, de fapt,* nu credea – *numai la un nivel incipient, cu scopul de a declanşa în discipol o anumită stare, de a-l determina să pună la îndoială vechile sale opinii şi obiceiuri. P. Hadot subliniază faptul că „eclectismul” era folosit „doar pentru a converti pe începători. În acel stadiu, merge orice”. Un exemplu este modul în care Seneca se foloseşte de unele spuse ale lui Epicur în primele* Epistole către Lucilius, *„cu scopul de a-l* converti *pe Lucilius”, de a-l determina „să ducă o viață morală”. Ulterior însă,*

practicarea filosofiei impunea aderarea exclusivă *„la un anumit mod de viață, fie el stoic sau epicureic”* (Hadot, 1995, p. 210).

Revenind acum la cazurile mai înainte prezentate, se cuvine spus că Amir recunoaşte posibilitatea ca acestea să fi fost abordate în maniere extrem de diferite de a sa, subliniind „necesara creativitate” implicată în procesul consilierii filosofice şi salutând lipsa de *uniformitate* în privința metodelor şi a rezultatelor din acest domeniu. În ceea ce mă priveşte, de pildă, presupunând că aş fi fost confruntat cu ultimul caz descris mai devreme, sunt sigur că atât influența orizontului teologic creştin, cât şi anumite experiențe personale cu totul nefaste legate de gelozie m-ar fi determinat să recurg la o abordare diferită, care nu ar fi urmărit, până la un punct, să pună la îndoială asumpția inițială a clientei.

Cred că *prima întrebare* pe care aş fi sugerat-o ar fi vizat natura şi cauzele geloziei: *De ce este cineva gelos?* Un prim răspuns ar putea fi acesta: eşti gelos deoarece eşti *nesigur* în legătură cu persoana iubită; dar oare nu eşti de fapt nesigur *pe tine*, în primul rând, nesigur că eşti *destul de bun* pentru el (sau ea)? Iar dacă admitem că nesiguranța din care se hrăneşte gelozia vizează însăşi persoana geloasă, se impune o reevaluare a relației în care te găseşti: De ce să fii sau să rămâi într-o relație în care partenerul (sau partenera) îți induce un sentiment de inferioritate, impresia că nu eşti îndeajuns de bun etc.? Ori te convingi că eşti un bărbat suficient de atrăgător, de dezirabil, de valoros (sau, după caz, o femeie), pentru că altfel ea (sau el) nu te-ar fi ales dintru început, ori ajungi la concluzia că te afli într-o relație în care eşti exploatat şi „tiranizat” de partener (sau parteneră), relație căreia ar fi mai bine să-i pui capăt.

Dar mai există un sens în care persoana geloasă poate vădi o profundă nesiguranță de sine: Nu eşti cumva gelos deoarece, în sinea ta, crezi că nu ai putea rezista anumitor tentații şi proiectezi în celălalt propria ta slăbiciune? În această situație ipotetică, îți poți adresa următoarea întrebare: Oare celălalt *merită* să-l înşel? Iar dacă răspunsul e negativ de fiecare dată când o „ispită” se profilează la orizont, găseşti aici un temei pentru a rezista şi a recunoaşte ceea ce contează cu adevărat în viața ta personală şi nu merită pus în primejdie pentru un capriciu de moment. Găsind mijlocul de a scăpa de tentațiile unor aventuri sau de a

le rezista în mod consecvent, s-ar putea să fi găsit şi mijlocul eficient de a-ţi înăbuşi „reflexul" geloziei – sau, cel puţin, de a înţelege cât valorează pentru tine *cu adevărat* relaţia în care te găseşti şi ce eşti dispus să faci *tu însuţi* în această situaţie.

Revenind acum la întrebarea iniţială, un alt răspuns referitor la cauzele geloziei, care nu îl exclude pe primul, ar invoca un anumit *instinct posesiv* al persoanei geloase. Te-ai putea atunci întreba: Oare chiar ai *dreptul* să fii gelos pe cineva? Trebuie să înţelegi că nu poţi *dispune* de o altă fiinţă umană, că nu poţi *poseda* o altă fiinţă umană aşa cum posezi un obiect sau un animal de companie.

Poate că, la acest nivel, aş găsi nimerit un anumit „excurs" teologic. Cu toţii am auzit folosită sintagma „*demonul* geloziei". „Demonizarea" vieţii psihice în conformitate cu o teologie creştină a vieţii spirituale nu cred că presupune recursul la un simplu procedeu metaforic, dar nici nu atestă o viziune „primitivă" sau chiar „patologică"; mai degrabă, e vorba de figurarea faptului că în orice *pasiune* există pericolul unei *posesiuni*. „Patima" te ia în stăpânire, te înrobeşte şi te consumă, te face să nu mai fi „tu însuţi"; de aici, pledoaria anticilor pentru *moderaţie*. Nu este exclusă nici posibilitatea de a deosebi „pasiunile" care conduc *inevitabil* la dependenţă, precum fumatul sau drogurile, şi cărora, din acest motiv, e mai bine să le rezişti, de cele cărora le poţi da curs dacă dai dovadă de cumpătare. Întrebarea e dacă sentimentul de gelozie nu este *inevitabil* înrobitor şi dacă nu se cuvine, din această cauză, să îl curmi din faşă, pentru a nu ajunge „otrăvit" de acesta.

Evaluând răspunsurile oferite la întrebarea iniţială legată de cauzele geloziei (nesiguranţă de sine, în dublu sens, precum şi un instinct posesiv), e posibil să depistezi un motiv profund care le reuneşte pe toate: *orgoliul*. Nu degeaba se spune în teologia creştin-ortodoxă că orgoliul este rădăcina tuturor viciilor şi că „cei mândri suferă pururea din pricina demonilor" (Sofronie, 2004, p. 42). Oare nu eşti gelos pentru că, de fapt, nu suporţi ideea că partenerul (sau partenera) s-ar putea purta într-un mod care să denote că nu eşti obiectul lui (sau ei) de admiraţie *exclusivă*? O asemenea vanitate e imediat contestabilă: chiar *meriţi* o astfel de admiraţie? Merită cineva admiraţia exclusivă a celorlalţi, sau chiar şi doar a unei alte persoane? Aici, mi s-ar părea inspirată evocarea concepţiei platoniciene despre *via amoris*, despre iubire înţeleasă ca o *cale*

de a cunoaşte frumosul prin intermediul celuilalt, nu de a ajunge *stăpânul* frumosului: o cale ce justifică, la limită, infidelitatea față de orice *întruchipare* a frumosului, în numele fidelității supreme față de „Ideea" acestuia.

Indiferent de strategia adoptată într-un asemenea caz, nu trebuie neglijat un aspect care deosebeşte clar consilierea filosofică de psihoterapie: nu încerci niciun moment să *impui* consiliatului viziunea ta, îl încurajezi nu doar să îşi formuleze propriile sale gânduri legate de o anumită problemă, ci chiar să îți interogheze critic asumpțiile, îl ajuți să vadă lucrurile „şi altfel", inclusiv *altfel decât tine*. Iată de ce, într-o discuție filosofică pe tema abordată mai devreme, eşti obligat să iei în calcul şi eventualele beneficii ale geloziei: poate că ea funcționează şi ca un factor stabilizator al relațiilor, manifestarea ei indicând partenerului (sau partenerei) seriozitatea intențiilor tale sau a interesului tău pentru el (sau ea); altfel spus, există varianta ca exprimarea geloziei, în forme nepatologice, să confirme celuilalt afecțiunea genuină pe care i-o porți, să-l împiedice a te trata într-un mod umilitor, lipsit de respect, sau chiar să îl flateze pe partener, să îi dea încredere în el însuşi ş.a.m.d.

Dar haideți să vedem cum este abordat un caz interesant din perspectiva lui Ran Lahav (2001), practicianul care declara că obiectivul consilierii filosofice nu este altul decât însuşi dezideratul antic al filosofiei – căutarea înțelepciunii –, că filosofia nu trebuie niciodată privită doar ca un mijloc pentru a produce satisfacție şi uşurare sufletească persoanei consiliate, ci ca o şansă oferită acesteia de a-şi lărgi orizonturile, prin confruntarea cu idei şi atitudini cât mai diferite de ale sale.

O tânără studentă E. ajunge la consilierul filosofic după ce trecuse deja prin mai multe şedințe de psihoterapie, solicitând ajutor în confruntarea cu anumite dileme existențiale. Încă de la prima şedință, ea îşi exprimă convingerea amară că oamenii sunt întotdeauna mânați de interese egoiste: chiar şi atunci când pare să fie vorba de un comportament altruist, orice om aşteaptă, de fapt, să primească ceva înapoi.

O asemenea „teorie" (în fond, e vorba chiar de concepția numită în literatura de specialitate „egoism psihologic") pare ideală pentru a declanşa o discuție filosofică; Lahav subliniază însă că un consilier

experimentat va evita să se avânte imediat într-o investigație de natură teoretică ce ar risca să piardă legătura precisă cu viața clientului. „Consilierea filosofică nu e un curs de filosofie despre chestiuni abstracte", iar interesul primar trebuie să fie acela de a decela filosofia încapsulată în viața persoanei consiliate, nu atât de a afla teoriile ei *despre* viață. În aceste condiții, e nevoie ca înainte de a atinge nivelul unei dezbateri filosofice abstracte, să observi felul de a fi al persoanei în cauză, aşa cum reiese acesta din exprimarea propriilor ei „dileme, atitudini, speranțe"; cu alte cuvinte, să încerci mai întâi să cunoşti persoana cu care stai de vorbă.

În loc să angajeze o discuție despre motivațiile ultime ale omenirii, Lahav începe prin a examina împreună cu tânăra E. modul cum teoria pe care o susține aceasta „se leagă de viața ei de zi cu zi". Tânăra mărturiseşte că fusese profund dezamăgită de comportamentul egoist al persoanelor din jurul ei, lucru ce o făcuse să aibă dificultăți în a se deschide emoțional față de orice om, devenind rece şi suspicioasă cu oricine încerca să se apropie de ea. În primul rând, E. constatase un asemenea comportament la mama ei, care i se părea extrem de duplicitară în relațiile cu membrii familiei şi care, de altfel, o prevenise mereu pe tânără să nu se lase înşelată de atitudinea binevoitoare a altor oameni. În urma discuțiilor, a reieşit că dificultatea de a dezvolta relații de natură emoțională cu ceilalți constituia problema principală cu care se confrunta tânăra.

Potrivit lui Lahav, prima fază a consilierii filosofice este, în linii mari, similară cu cea din psihoterapie: persoana consiliată relatează, ajutată de întrebări, experiențe şi incidente relevante din propria existență. Ulterior însă, e uşor de constatat diferența dintre cele două abordări în privința obiectivelor şi a mijloacelor utilizate. Astfel, în timp ce un psihanalist s-ar fi axat probabil, în acest caz, pe „identificarea lui E. cu propria mamă" şi pe „suspiciunea față de motivațiile celorlalți", consilierul filosofic face, în faza următoare, saltul în „domeniul ideilor". Discuția dintre cei doi ia o turnură filosofică în momentul în care consilierul o întreabă pe tânără, uzând de un limbaj cât mai simplu, mai puțin tehnic, ce înseamnă pentru ea să relaționeze genuin cu o persoană, ce crede ea că deosebeşte o relație interpersonală de raportarea la un lucru sau ce criterii ar putea indica pentru a distinge „o relație personală autentică" de una care nu este aşa.

De vreme ce E. a simțit, întâlnind tot soiul de oameni, că aceştia sunt motivați doar de interese proprii şi complet indiferenți față de interesele celorlalți, s-ar părea că Celălalt este, în concepția ei, „cineva separat întotdeauna de tine printr-o prăpastie de netrecut". E ca şi cum ai crede că eu şi acest prieten al meu suntem două entități fizice separate, care nu se pot întâlni mai mult decât ar putea vreodată să se întâlnească o masă cu un scaun. „Însă eu mă pot întâlni cu un prieten într-un fel în care scaunele şi mesele nu ar putea. Putem intra într-un soi de comuniune". Tulburată, se pare, de afirmațiile consilierului, tânăra e gata să admită că oamenii îi pot trata pe semenii lor în mai multe feluri, unele mai bune, mai sensibile decât altele, şi nu doar ca pe nişte „scaune" sau „mese". Ajunşi aici, consilierul o întreabă din nou pe E. care dintre aceste tipuri de raportări la Celălalt i se par „mai sincere sau mai adevărate".

Consilierul nu trebuie să uite nicio clipă, avertizează Lahav, că persoanele cu care discută nu au de obicei o instrucție filosofică şi nu sunt obişnuite cu acest gen de problematizare, astfel încât e nevoie ca el să dea dovadă de multă răbdare, să se abțină de la a răspunde în locul lor la întrebări, dar să le ajute permanent prin furnizarea de instrumente conceptuale adecvate: „distincții posibile, noțiuni, asumpții, linii de gândire etc.". Cât priveşte metoda utilizată de Lahav, aceasta comportă următoarele stadii: I. descrierea de sine a persoanei consiliate; II. enunțarea unei probleme filosofice; III. aprofundarea problemei în toate implicațiile ei şi din cât mai multe unghiuri, evitând un răspuns pripit; IV. corelarea noii înțelegeri teoretice cu viața persoanei consiliate (III şi IV pot merge în paralel, stimulându-se reciproc, printr-un du-te-vino de la teorie la practică); V. formularea, de către persoana consiliată, a unui răspuns personal la problema în cauză (este etapa finală, care nu coincide însă neapărat cu sfârşitul şedințelor de consiliere, câtă vreme alte şi alte probleme de viață pot apărea în discuție).

Abia spre finalul şedinței, Lahav se hotărăşte să introducă în discuție şi concepțiile câtorva filosofi despre problema dezbătută, oferindu-i tinerei câteva pagini de citit acasă, pâna la viitoarea întâlnire: un fragment dintr-un eseu despre iubire al lui Ortega Y Gasset şi un text având ca subiect relațiile interpersonale, aparținând gânditorului originar din India Jiddu Krishnamurti. Paginile alese au avut, din fericire, rolul de a

o contraria pe E.: se vorbea acolo despre iubire şi relaţii interumane fără nicio referinţă la binomul egoism/altruism, care ei i se păruse până atunci a reprezenta nucleul oricărei discuţii pe o asemenea temă. Pentru Krishnamurti, de pildă, problema nu o constituie egoismul, ci binomul trecut/prezent: mă raportez la ceilalţi „pe baza unor idei preconcepute, dobândite în experienţa anterioară", sau permit celuilalt să mă întâlnească într-un „spaţiu nou", al prezentului, lipsit de prejudecăţi. Din această perspectivă, concepţia despre motivaţiile egoiste ale *tuturor* oamenilor, pe care o împărtăşea tânăra, părea să-i situeze propria atitudine faţă de ceilalţi în zona „inautenticităţii".

Tânăra se simte atrasă de această abordare pentru ea inedită, însă Lahav subliniază că entuziasmul faţă de noua teorie trebuia şi el temperat, pentru că orice ataşament prematur riscă să substituie înţelegerea genuină a respectivei concepţii cu acceptarea necritică a unei autorităţi. E necesară, de aceea, indicarea unor posibilităţi cât mai diferite de raportare la aceeaşi problemă. Discutarea punctului de vedere aparţinând lui Ortega Y Gasset se va dovedi, în acest context, salutară. Pentru filosoful spaniol, binomul semnificativ este iubire/dorinţă, impulsuri pe care el urmăreşte să le pună în opoziţie: în timp ce iubirea autentică este o ieşire din sine, o continuă „migraţie" în celălalt, dorinţa rămâne o tentativă de interiorizare, de asimilare şi posedare a obiectului ei. (O discuţie viitoare – pe baza altor surse – este rezervată „falimentului" inevitabil al dorinţei, precum şi iubirii ca experienţă efectivă a Alterităţii.)

Lui E. i se cere să confrunte propria experienţă de viaţă cu acest „criteriu al autenticităţii" formulat de Ortega. Deşi în trecutul ei exista o persoană specială, ea îşi dă acum seama de faptul că gelozia extremă şi posesivitatea de care dăduse dovadă în acea relaţie situau povestea de iubire pe care o trăise mai degrabă în registrul dorinţei. („*You know, I now see that for me, being intimate with somebody has always meant having him, encapsulating and keeping him in a glass cage. I now see that while I did in fact go outside myself towards R, it was always with the final aim of returning with him into myself and bringing him into my enclosure*"; „*It never occurred to me, she said, that love and desire, the desire to have, are so different from each other. Being intimate means going out of where I am standing now, agreeing to change myself towards the other, not trying to accommodate him inside my world.*")

Ajunsă în acest stadiu al consilierii, E. înțelege din ce în ce mai bine problema abordată și începe să gândească pe cont propriu, modificând, adaptând și combinând alternativele filosofice asupra cărora consilierul îi atrage atenția. Într-o asemenea etapă avansată, e de dorit ca un consilier filosofic să urmărească și o lărgire a orizontului problematic, introducând în discuție tot mai multe idei legate de tema aflată în dezbatere (în acest caz, Lahav a recurs la unele idei împrumutate din scrierile lui Buber și Sartre). În cele din urmă, se poate spune, crede Lahav, că tânăra în cauză a ajuns să articuleze o viziune personală cu adevărat complexă și aprofundată despre natura relațiilor interumane (ceea ce constituise punctul de plecare în discuții), fără a se înțelege prin acest lucru că a parvenit la o „concluzie definitivă" sau la o „teorie unificată", ci că a devenit capabilă să opereze cu o rețea de idei și perspective care i-au lărgit în mod indubitabil orizontul, modificându-i semnificativ starea inițială și sugerându-i maniere alternative de a trăi și de a relaționa cu semenii ei. Iată, potrivit lui Lahav, povestea unei consilieri filosofice încununate de succes, lucru confirmat și de reproducerea declarațiilor entuziaste ale tinerei, după numai patru ședințe.

Pentru a concluziona, cred că toate cele înfățișate până acum cu privire la principiile consilierii filosofice îmi permit să scot în evidență două aspecte decisive. Pe de-o parte, e limpede că legitimitatea și caracterul specific al consilierii filosofice sunt exprimate și probate prin raportare la dezideratele filosofiei antice, în particular, ale celei socratice sau elenistice. La fel de indiscutabilă este, pe de altă parte, și următoarea constatare: de fapt și de drept, consilierea filosofică abandonează miza *practicii filosofice din Antichitate – aceea de a oferi principiile generale de viață și „rețetarul" pentru construirea unui „sine" armonios, la limită, pentru o radicală reinventare de sine –, substituind-o cu una mult mai modestă – a produce consultanță privată în probleme punctuale și cel mult a încuraja, într-un sens foarte general, aptitudinile de reflecție și gândire critică ale persoanei consiliate. În aceste condiții, mi se pare justificat să ne orientăm atenția, în continuare, asupra vechii viziuni despre filosofie ca* mod de viață *și* îngrijire de sine.

3. Sursele greco-latine ale problematicii autenticității. Filosofia ca „mod de viață" și „îngrijire de sine". Semnificația exercițiilor spirituale în filosofia antică

„Cleanthes nu ar fi putut formula doctrina lui Zenon dacă nu l-ar fi auzit el însuşi: a făcut parte din viața aceluia, i-a pătruns tainele, l-a privit cu atenție, cercetându-l dacă trăieşte sau nu după învățătura sa; Platon, Aristotel şi toată mulțimea de învățați care, mai apoi, au urmat căi felurite, au tras mai multe învățăminte din purtarea lui Socrate decât din cuvintele lui; Metrodorus, Hermarchus şi Polyaenus au devenit bărbați de seamă nu datorită şcolii lui Epicur, ci conviețuirii cu acesta."

(Seneca, *Epistole către Lucilius*, I, 6)

Ce ați răspunde celui care ar încerca să vă provoace afirmând că, de circa 1500 de ani, filosofia s-a înstrăinat de menirea ei inițială, pierzându-şi caracterul autentic de „mod de viață", *funcția* originară? Celui care ar susține că ceea se predă astăzi în facultățile de filosofie – şi mai ales *maniera* în care se face predarea – nu mai păstrează decât vagi legături, şi doar la nivel discursiv, cu specificul şcolilor antice de filosofie?

Desigur, o primă replică ar putea fi ceva de genul acesta: „Nu eşti primul care o spune". Şi dacă nu e vorba de ceva nemaiauzit, dacă e vorba, din contră, de un soi de reacție periodică a unor gânditori ce denunță *Establishment*-ul filosofic în numele unei înțelegeri – care se pretinde cea autentică – a filosofiei ca atitudine concretă şi angajare existențială,

dacă o atare „anamneză” nu este numai posibilă, ci şi frecvent repetată în peisajul convulsionat al reflecției filosofice, înseamnă că lucrurile nu sunt chiar atât de disperate şi că disciplina noastră nu a pierdut absolut orice legătură cu tradiția ei vie, cu originile ei. Altfel spus, trebuie că filosofia mai este încă o *disciplină*, în *ambele* sensuri ale termenului.

Există însă cumva o considerabilă doză de adevăr într-un atare „denunț”? Există anumite rațiuni de ordin cultural, istoric şi poate chiar strict filosofic, girând o semnificativă schimbare a statutului şi caracterului filosofiei, cu multe secole în urmă? Am pierdut ceva esențial pe parcurs, şi anume însăşi calea, modalitatea concretă de a *converti* doctrina în practică de viață? De a înțelege rolul reflecției filosofice şi finalitatea exercițiului filosofic? Şi dacă da, mai păstrăm încă şansa de a practica filosofia „ca pe vremuri”, în Antichitatea greco-latină, ori e vorba de ceva iremediabil compromis, de o proiecție idealizantă lipsită de consistență, poate chiar de apanajul unor firi bolnăvicioase şi melancolice, refuzând să ia în seamă provocările lumii contemporane?

Îmi propun să mă axez în continuare pe discutarea a două tipuri de probleme. Unele au un caracter *metafilosofic*, referindu-se la tipul de filosofie practicat în Antichitate şi la măsura în care anumite curente filosofice contemporane (în primul rând, desigur, „filosofia existenței”, dar şi orientări totuşi diferite, precum intuiționismul bergsonian sau abordările de tip wittgensteinian) păstrează încă ceva din acest mesaj presupus originar cu privire la rosturile prin excelență „terapeutice” ale filosofiei: pot oare acestea depăşi o raportare strict *discursivă* la problema de căpătâi a *alegerii* unei vieți? Alte probleme presupun în mod direct o aplicare existențială, concentrându-se în jurul tipurilor sensibil diferite de *atenție* pe care le suscită înțelegerea plenară a caracterului iminent al morții – adică a faptului că moartea poate surveni în orice moment –, în stoicism, epicureism şi în creştinism, ca şi în unele avataruri moderne ale acestor poziții sau „angajări” filosofico-existențiale. (Foarte simplu exprimat, ce fel de sentiment şi decizie subsecventă angajează înțelegerea autentică a morții şi a caracterului efemer al existenței? Sentimentul că trebuie să *realizez* ceva în această viață, sentimentul că trebuie doar să mă pregătesc pentru viața veşnică sau, din contră, sentimentul că e cazul să trăiesc *pe deplin* în prezent, renunțând la orice planuri de lungă durată? Precizez că pentru moment mă voi concentra

asupra problemelor de primul tip, urmând ca celelalte să fie abordate abia după ce voi fi trecut în revistă o serie de aspecte doctrinare şi informaţii relevante pentru o analiză pertinentă.)

Am sugerat de la bun început faptul că există numeroase indicii care par să confirme o înţelegere mult mai „aplicată" a rosturilor filosofiei în Antichitate decât se admite îndeobşte în zilele noastre. Reflecţiile teoretice ale filosofului aveau drept obiectiv major să inspire o veritabilă *conversie* a firii celui care gândea, urmărind o transformare a personalităţii şi accederea la un mod de viaţă eliberat de tirania dorinţei şi de temerile nejustificate de tot soiul; mai mult, se considera că abia având la activ o asemenea educaţie spirituală, omul se putea dovedi un cetăţean de bază în cetate, ştiind să contribuie în cele mai potrivite moduri la binele general, înţelegându-şi cu adevărat „datoriile" civice. Filosoful avea astfel în societatea greacă şi romană imaginea unui *terapeut*, a unui veritabil „medic al sufletelor" (există anumite legături cu această condiţie filosofică iniţială, cel puţin la nivel declarativ, la Nietzsche şi apoi la Wittgenstein, dintre marii filosofi moderni; Nietzsche se referea însă la filosof ca „medic *al culturii*", în timp ce terapia wittgensteiniană e mai degrabă una strict lingvistică, urmărind, adică, eliberarea de fascinaţia pe care anumite forme de expresie lingvistică o exercită asupra noastră). Vom vedea că şi investigaţii aparent strict teoretice precum fizica sau logica aveau, în filosofia elenistică, o finalitate strict existenţială, reprezentând o continuare şi o amplificare a exerciţiilor spirituale pe un alt nivel, aşadar, tot un palier determinat al acestor exerciţii puse în slujba „terapiei" pasiunilor.

În aceeaşi ordine, trebuie spus că stoicii insistau în mod explicit pe distincţia dintre *discursul despre filosofie* şi *filosofia însăşi*, care nu putea fi pentru ei altceva decât o practică, o formă de viaţă. Polemon, unul dintre şefii Vechii Academii, avertiza, de pildă: „să nu fim ca aceia care îşi minunează auditoriul cu dibăcia lor în argumentaţia silogistică, dar care, atunci când vine vorba de viaţa lor, îşi contrazic propriile învăţături" (Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, IV, 18; vezi Hadot, 1995, p. 267).

Ceea ce este implicat aici e un criteriu foarte precis al *adevărului*, esenţial pentru orice „val" existenţialist cu care se confruntă filosofia

contemporană, pentru orice reacție față de o filosofie de școală devenită din ce în ce mai academică, mai specializată, mai impersonală și neangajată existențial. Este vorba de un criteriu al *autenticității*, al deplinei *armonii* sau coerențe dintre gândul și fapta filosofului, dintre învățăturile sale și viața sa.

Dar cine mai poate trăi astăzi pe măsura gândirii sale? Se poate susține, așa cum o va face în mod explicit Foucault, faptul că destinul filosofiei europene a angajat o scindare lăuntrică, adică ruptura, despărțirea a două deziderate socratice concepute inițial în strânsă dependență, implicându-se și susținându-se mutual: este vorba despre formula delfică a lui *gnôthi seauton*, a cunoașterii de sine, și de cea socratică a „grijii față de sine", *epimeleia heautou*. Prima a ajuns să determine „disciplinele academice ale filosofiei teoretice așa cum le găsim astăzi: metafizică, antropologie filosofică, filosofia minții etc., caracterizate de un mod detașat de reflecție și o noțiune antiseptică de adevăr, emblematic ilustrate de ceea ce Foucault numește «momentul cartezian» în gândirea filosofică. Pe de altă parte, cariera «grijii față de sine» a migrat de la stoici, epicurieni și cinici înspre domenii nonacademice ale autoformării și «exercițiului spiritual» precum cateheza, antrenamentul politic și consilierea psihologică" (Th. Flynn, 2005, p. 609).

Caracterul predominant *formativ*, nu *in*formativ, al filosofiei antice este ilustrat și de o altă trăsătură, aflată în strânsă legătură cu acel sens existențial, „trăit", pe care îl comportă adevărul: mă refer la structura discursului filosofic în contextul doctrinelor antice. P. Hadot (1995, p. 267) subliniază că nu se poate aici vorbi de un caracter *sistematic* în sensul în care s-ar fi urmărit furnizarea unei explicații complete, definitive a realității ca întreg (vom vedea că nici chiar Aristotel nu urmărea așa ceva), ci numai în sensul în care filosofii ajung în stadiul de a *sistematiza* o doctrină într-un număr cât mai mic de principii, formulate condensat și strâns legate între ele, cu scopul de spori „forța persuasivă și efectivitatea mnemonică" a respectivei doctrine, sporindu-i șansele de a trece în practică, de a genera o conversie a firii umane.

Același reputat istoric al filosofiei antice recunoaște că s-a vehiculat și o interpretare diferită a caracterului existențial, pe deplin *asumat*, al filosofiilor *elenistice*. S-a sugerat, astfel, că într-o epocă plasată fie după dominația macedoneană, fie în perioada imperială, oricum, abia după

330 î.Hr., s-ar fi petrecut o schimbare profundă a concepției despre filosofie ca rezultat al unor circumstanțe de ordin *politic*; altfel spus, în condițiile în care statul-cetate grec şi viața politică specifică acestuia practic dispar, filosofia înțeleasă ca „artă de a trăi" reflectă de fapt o nevoie de a *evada*, de a te sustrage unor mecanisme sociopolitice de condiționare specifică şi a accede la o formă de libertate *interioară*, compensând pierderea libertății politice.

O asemenea interpretare se confruntă însă cu obiecții extrem de puternice. E limpede că cel puțin Socrate şi însemnătatea covârşitoare a figurii sale antrenează de o manieră hotărâtă exercițiul filosofic spre zona unei reflecții asumate şi a pregătirii deciziei cu privire la propria viață, denunțând fragilitatea oricăror dogme sau construcții teoretice. (Cu siguranță că şi pitagoreismul implica deja o asemenea dimensiune „angajată existențial", cum se spune în zilele noastre.) Apoi, dialogurile platoniciene sunt veritabile modele de exerciții spirituale, aşa cum voi încerca să arăt ceva mai târziu. Mai mult, chiar şi reflecția teoretică aristotelică nu urmărea nicidecum să reducă filosofia la un *discurs*, la un corp de cunoştințe, ci avea o finalitate practică indispensabilă, probată de atâtea declarații formulate de Stagirit, în *Eticile* sale, cu privire la modul de viață pe care trebuie să îl inspire filosofia adepților ei.

Am subliniat încă de la începutul acestei investigații un fapt cultural semnificativ: creştinismul, prezentându-se, încă din primele secole, ca „adevărata *filosofie*", reuşeşte să preia funcțiile „terapeutice" ale filosofiei elenistice şi (neo)platoniciene, să adapteze sau să redescopere pe cont propriu multe dintre exercițiile spirituale stoice şi nu numai, dar şi să reducă atribuțiile cercetării filosofice la furnizarea de material conceptual pentru teologie. Iar atunci când, după numeroase veacuri, filosofia se emancipează de sub tutela teologiei creştine şi se vede liberă a reocupa poziția centrală în perimetrul activităților spirituale, ea se găseşte deja într-un alt spațiu, moştenind inevitabil o strictă împărțire disciplinară şi mai cu seamă *cezura* întărită în Evul Mediu între disciplinele teoretice şi conduita de viață. Un rol decisiv în această scindare, crede Hadot, l-a avut şi Universitatea, a cărei structură moştenită din epoca medievală a încurajat specializarea şi separația ramurilor de studiu. *Filosofia s-a făcut aproape exclusiv în universități şi de către universitari,*

marii filosofi au fost aproape fără excepție profesori angajați în acest sistem educațional specializat. Or, universitățile sunt făcute din „profesori care antrenează profesori, din profesioniști care antrenează profesioniști. Educația nu a mai fost astfel direcționată către oameni care să fie educați cu scopul de a ajunge ființe umane pe deplin dezvoltate, ci specialiști, astfel încât aceștia să învețe să pregătească alți specialiști" (Hadot, 1995, p. 270).

E adevărat că mulți dintre marii filosofi moderni păstrează unele legături cu vechiul mod de a practica filosofia. Descartes elabora *meditații*, având evidente legături cu exercițiile augustiniene și, astfel, cu cele antice. *Etica* lui Spinoza, dincolo de forma de expunere geometrică, specifică spiritului vremii, corespunde în multe privințe dezideratului antic de a determina, prin exercițiul filosofic, o transformare, radicală și concretă, a ființei omului, ca mod de a accede la beatitudine (vezi Hadot, 1995, p. 271).

De fapt, însuși Kant, figura emblematică, în multe privințe, pentru modul în care ajung să fie înțelese în epoca modernă sarcina filosofiei, programul filosofiei teoretice, dar și natura eticii, afirma că „definiția antică a filosofiei ca *philo-sophia*, dorință, dragoste, practică a înțelepciunii, rămâne în continuare valabilă". Filosofia, precizează el, este „doctrina și exercițiul înțelepciunii (nu o simplă știință)", înțelepciune pe care omul nu o poate niciodată poseda pe deplin. Kant vorbește, în acest context, despre „Ideea filosofiei sau a filosofului", identificând-o cu *înțelepciunea* ca normă ideală pe care un gânditor nu o poate realiza decât în unele privințe. Totuși, continua el, se poate spune că filosofii din Antichitate – preocupați în primul rând de „menirea omului și mijloacele de a o realiza" – „au rămas mult mai fideli adevăratei Idei de filosof, așa cum nu s-a întâmplat în timpurile moderne, unde nu întâlnim filosoful decît ca artist al rațiunii". Abia înțelegând filosofia ca *mod de viață* aș îndrăzni să spun că devine cu adevărat inteligibilă „ideea unui primat al rațiunii practice față de rațiunea teoretică", o coordonată fundamentală a gândirii kantiene (vezi Hadot, 1997, pp. 287-292).

După Kant, filosofiile lui Schopenhauer, Nietzsche sau Kirkegaard sunt invitații explicit formulate de a ne schimba viața. Există și o dimensiune a gândirii marxiste ce refuză orice detașare a gândirii de practică și de opera de transformare a realității, iar în secolul XX, intuționismul bergsonian sau fenomenologia husserliană se pretind „metode de a

schimba percepția asupra lumii". Am evocat deja dimensiunea *terapeutică* a filosofiei wittgensteiniene, cel puțin în a doua sa parte. Cât despre Heidegger şi filosofia existențialistă, aici se insistă în mod explicit pe dimensiunea asumată a reflecției existențiale, pe importanța alegerii de sine, pe conştientizarea caracterului autentic al libertății şi finitudinii umane etc.

Rămânem însă cu impresia că aceste declarații *sunt totuşi neputincioase şi nu pot ieşi din sfera unei* retorici *cu caracter recurent şi „recesiv" în filosofia contemporană. Parcă le lipseşte ceva, tuturor, iar acest „ceva" este, fără îndoială, tocmai dimensiunea concretă şi aplicată a* exercițiilor *spirituale din Antichitate, a* disciplinei *specifice prin care cineva putea ajunge în situația de a-şi* modela *caracterul şi de a-şi* transforma *personalitatea.*

Se cuvine menționat, în acest context, faptul că anticii aveau obiceiul de a considera şi de a numi explicit *filosofi* nu doar pe cei care au dezvoltat un discurs filosofic, ci, în egală măsură şi cu egală admirație, pe aceia care erau considerați a *trăi* ca nişte filosofi, chiar dacă nu au scris un rând şi nici măcar nu au predat vreodată cuiva filosofie; este cazul lui Cato sau Rutilius Rufus, oameni de stat care erau văzuți ca modele veritabile de conduită *stoică* şi astfel calificați de toată lumea cu titlul de *filosofi.*

„Pot considerațiile pur raționale să fie eficiente împotriva pasiunii şi a dorinței sexuale?", îl întreba pe Hadot, în 1992, traducătorul său în limba engleză (vezi *Postscript* la Hadot, 1995, p. 284). O asemenea întrebare pune în discuție „însăşi ideea exercițiilor spirituale".

Nu este însă tocmai această „pârghie" dintre rațiune şi acțiune chiar marea hibă sau „călcâi ahilean" al teoriilor morale moderne, în totalitatea lor, teorii ale *acțiunii corecte*? O etică normativă care, indiferent de specificul ei, reduce moralitatea personală la o chestiune de respectare a *regulilor* are de înfruntat marea problemă a *motivației morale,* adică a indicării unui temei satisfăcător pentru care ființele umane să respecte în *orice* împrejurare anumite reguli morale. În schimb, tradiția aristotelică a eticii virtuții, eudemonismul aristotelic, părea să furnizeze o motivație extrem de puternică, de convingătoare: ori devii o persoană morală, adică *virtuoasă*, ori vei rămâne frustrat şi neîmplinit!

Pare cu siguranță desuet să mai afirmi că virtutea este cheia unei vieți *fericite*. Dar dacă vom cerceta textele Stagiritului cu o privire eliberată de anumite prejudecăți istoriciste, vom constata că premisele de la care pleacă Aristotel în legătură cu firea omenească nu sunt pertinente numai în contextul epocii sale, ci şi în ziua de azi. Ceea ce subliniază Aristotel este faptul că un om nu se poate socoti cu adevărat fericit dacă nu se simte cumva *împlinit*, *realizat*. Altfel spus, fericirea umană presupune ceva mai mult decât satisfacerea plăcerilor fizice; ea implică *realizarea de sine*. Omul este eminamente o ființă *proiectivă* („prezentul" său e mereu determinat prin prisma unui „viitor anterior", cum ar spune Heidegger), construieşte tot felul de planuri pentru viitor, de a căror reuşită va depinde în cele din urmă fericirea sa personală. Degeaba ai dus o existență lipsită de griji şi bogată în plăceri, în felurite „divertismente"; dacă, privind în urmă, eşti copleşit de sentimentul irosirii, dacă te socoteşti în sinea ta un ratat şi un „ne-isprăvit", nu te vei putea numi fericit. Rolul înțelepciunii practice este salutar în acest context: de vreme ce fericirea unui om nu se reduce la satisfacții de moment, ci reclamă o formă de împlinire personală ce presupune eforturi asidue pe parcursul întregii existențe, etica virtuții reprezintă, în fond, însuşirea unei *discipline* de viață indispensabile. Formarea deprinderilor virtuoase nu reprezintă altceva decât un permanent exercițiu de *autocontrol*. La fel, ponderarea pe cale rațională a înclinațiilor şi a impulsurilor face dovada unei conduite înțelepte pentru simplul motiv că altfel rişti să uiți unde vrei să ajungi, să pierzi din vedere obiectivul dorit, să cazi pradă feluritelor ispite care te vor abate din drum. Pe scurt, omul virtuos este omul care a avut înțelepciunea de a fructifica la maxim atât înzestrările sale naturale, cât şi oportunitățile ivite pe parcursul existenței, ducând ceea ce se cheamă o „viață bună" şi socotindu-se pe deplin realizat.

Sunt conştient că portretul pe care tocmai l-am schițat este unul extrem de simplificat şi moralizator, însă intenția mea este de a scoate în evidență faptul că Aristotel oferea premisele unui veritabil „pariu pascalian" al virtuții. Să presupunem că sunt într-o totală ignoranță nu doar în legătură cu şansele care mi se vor oferi în viață, dar şi cu privire la bunurile pe care le dețin în prezent sau la poziția mea socială. În loc să pun în discuție principiile dreptății, aşa cum ar proceda Rawls, eu mă

întreb dacă merită sau nu să devin un om virtuos. Există, la limită, două posibilități. Să spunem că am fost dăruit cu toate „bunurile exterioare" imaginabile („exterioare" în sensul că dobândirea lor nu depinde în mod strict de practicarea virtuților): avere, faimă, prieteni, iubite, copii reuşiți ş.a.m.d. Fără virtute, adică fără înțelepciunea de a converti aceste bunuri în *practici* specifice, nu voi şti cum să profit de acestea pe deplin, cum să le fructific în mod corespunzător, astfel încât nu mă voi putea numi cu adevărat fericit. În schimb, chiar dacă aş fi privat de astfel de bunuri, faptul că am deprins un mod de viață virtuos îmi conferă o *seninătate* datorită căreia sunt mai puțin nefericit decât persoana aflată în aceeaşi situație, dar lipsită şi de virtute. Iată de ce virtutea „rentează".

S-a remarcat de atâtea ori cât de puțin constrângătoare, de neputincioasă, în cazul unei persoane *deja corupte moral*, poate fi exigența kantiană a coerenței în gândire şi a consecvenței în acțiune (în fond, respectarea principiului noncontradicției, miezul testului conceptual în doi paşi vizând consistența morală a intențiilor noastre, numit de Kant „imperativ categoric"), principiul utilitarist al celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr de oameni sau chiar străvechea „Regulă de aur", în condițiile în care agentul *crede că are bune şanse de a scăpa nepedepsit*.

Orice asemenea principiu rațional rămâne inoperant câtă vreme *firea*, *caracterul* sau *personalitatea* agentului moral nu sunt radical modificate, înrâurite, câtă vreme acesta nu e adus în situația de a-şi contempla propria viață, de a simți remuşcări pentru nelegiuirile comise şi de a simți din tot sufletul nevoia de a fi o persoană mai bună, nu doar de a-i trata corect pe ceilalți pentru a se bucura la rândul său de un tratament favorabil. Ceea ce urmăreau de fapt exercițiile spirituale din filosofia antică era tocmai *pregătirea* acestei conversii, a acestei *metamorfozări* a personalității, fără de care învățăturile virtuții, chiar dacă înțelese la nivel abstract, rațional, rămân exterioare, străine de viața noastră, nu reuşesc să ne *privească* în mod direct. (Hadot evoca, de altfel, impactul pe care l-a avut asupra lui distincția lui Newman – *Grammar of Assent*, 1870 – dintre două feluri de „înțelegere" şi de „consimțământ": un acord față de o afirmație înțeleasă într-o manieră total abstractă şi un acord sinonim cu angajarea întregii noastre ființe în a *realiza* – în ambele sensuri ale

termenului – adevărul acelei afirmații. Ce diferență, de pildă, între a şti că eşti muritor şi a *realiza* că lumea va continua fără tine...)

Atunci când traducătorul îi pune întrebarea mai devreme formulată, Hadot răspunde, mai întâi, că „ideea" exercițiilor spirituale e tocmai aceea de a nu fi înțelese ca nişte „considerații pur raționale", ci ca indicare a felurite mijloace *practice* de a acționa asupra propriului „sine", în vederea autoeducării morale şi spirituale. Imaginația şi afectivitatea joacă un rol covârşitor în situația în care, de pildă, încercăm să rezistăm unei puternice atracții sexuale: e nevoie, astfel, să ne imaginăm în culori cât mai vii pericolele care ne pândesc şi inconvenientele pe care le antrenează o anumită pasiune, dacă am alege să îi dăm curs. E nevoie apoi, în buna tradiție aristotelică, să ne creăm *habitus*-uri, adică reflexe stabile de comportament, acționând similar în situații similare şi pregătindu-ne astfel în avans pentru feluritele încercări pe care ni le rezervă destinul. Trebuie să ne exersăm în a nu pierde nicio clipă din vedere țelul nostru, orientarea fundamentală pe care ne-am ales-o sau alegerea fundamentală pe care am făcut-o *în* viața noastră şi *cu* viața noastră, astfel încât să nu punem totul în pericol pentru un capriciu de moment. Şi în fine, problema nu e atât să *rezistăm* unei patimi printr-o luptă directă, să o „reprimăm" (aşa cum, aş adăuga eu, pare să solicite de la subiecții morali etica *datoriei* în accepție strict kantiană), cât *să învățăm să vedem lucrurile „de sus"*, să accedem la acea perspectivă a întregului pe care o recomandă înțelepciunea antică, indiferent de tradiție, la o perspectivă „cosmică", a naturii universale sau a umanității în ansamblul ei, *înălțime* de la care măruntele noastre patimi, dorințe, frustrări îşi dezvăluie dimensiunea ridicolă, meschină, insignifiantă.

(Dar dacă, privite „de sus", nu atât patimile, cât încercările noastre de a *realiza* ceva în viață, de a lăsa ceva după noi, într-un cuvânt, proiectele noastre, vor fi cele care se vor înfățişa într-o lumină jalnică şi insignifiantă? Dacă ți se va părea că tot ce contează e o singură clipă de fericire deplină – momentul acela magic în care persoana de care eşti irezistibil atras îți mărturiseşte că pasiunea e reciprocă? „Spectrul" hedonismului e mereu aproape, pândind momentele noastre de oboseală şi descurajare. Să precizăm, totuşi, că un epicurian veritabil ar pleda şi el pentru o *disciplinare* a dorinței, pentru simplul motiv că dorințele neînfrânate cauzează incomparabil mai multă suferință decât satisfacție

celui care se lasă condus de ele. Epicureismul reprezintă o filosofie de viață care îndeamnă oamenii să-și găsească fericirea în satisfacerea plăcerilor simple, „naturale”, ușor de procurat și neantrenând consecințe nefaste, o filosofie pentru care plăcerea autentică este, în fond, sinonimă cu netulburarea, liniștea sufletească, *ataraxia*.)

Mi se pare, în acest context, mai mult decât binevenit să aduc în discuție caracterul *exercițiilor spirituale* în Antichitate, tipurile fundamentale de asemenea exerciții, precum și implicațiile lor filosofice și existențiale. (În continuare, mă voi sprijini în expunere cu precădere pe textele lui P. Hadot, comentând anumite pasaje și încercând să fructific cât mai multe dintre sugestiile acestui reputat cercetător.) Voi aloca subiectului în cauză mai multe secțiuni, comparând, ulterior, exercițiile filosofice din Antichitate cu cele creștine și insistând asupra tipurilor diferite de „atenție la clipa prezentă” prescrise în stoicism, epicureism și creștinism. Mai târziu, voi aborda noțiunea foucaldiană de „cultivare a sinelui” din perspectiva exercițiilor spirituale greco-latine, prilej cu care voi inventaria criticile aduse lui Foucault de către Hadot, sugerând și anumite modalități de a atenua aceste critici și de a apropia punctele de vedere ale celor doi gânditori.

Miza care subîntinde întregul demers al lui Hadot este încercarea de a proba faptul că, în opoziție cu opinia frecvent exprimată în zilele noastre potrivit căreia nicio tradiție nu mai poate fi considerată compatibilă cu „cerințele spirituale contemporane”, Antichitatea greco-latină (în particular filosofia stoică și epicureică) rămâne un depozit de înțelepciune oricând fructificabilă în viața de zi cu zi. Iar registrul central, cel care conferă filosofiei antice caracterul deosebit în raport cu reflecțiile filosofice moderne, e tocmai dimensiunea practică a *exercițiilor spirituale*.

Gânditorul francez precizează că a preferat să folosească termenul „spiritual”, aparent demodat, pentru că niciun alt adjectiv – „psihic, moral, etic, intelectual, de gândire, al sufletului” – nu acoperea întreaga arie a acestor practici (Hadot, 1995, p. 81). Sunt practici care solicită, în fond, o implicare *plenară* a celui care se exersează, nu doar una intelectuală și nici numai un angajament de ordin moral.

Să încercăm o sintetizare a caracteristicilor acestor „exerciții":

(a) sunt exerciții „ale *gândirii*" în cea mai largă accepție a termenului (aşa cum era şi domeniul „cogitației" la Descartes), în sensul că gândirea devine aici propria ei materie şi obiect de studiu: „De acum înainte, mintea mea (*dianoia*) este materialul cu care trebuie să lucrez, aşa cum tâmplarul are lemnele lui sau cizmarul, pieile", spunea Epictet (*Discursuri*, III, 22, 20);

(b) implică în sens decisiv *imaginația* şi *sensibilitatea*;

(c) sunt *etice*, în sensul în care comportă o *terapie* a pasiunilor şi influențează hotărâtor *conduita* în viață;

(d) determină o *metamorfoză* a personalității (conversia sau *metanoia*);

(e) fac posibilă accederea la o viziune asupra *întregului*, la o perspectivă de ansamblu asupra lumii şi vieții.

Hadot împarte exercițiile spirituale în patru categorii intim corelate:

(1) a învăța să trăieşti;
(2) a învăța să dialoghezi;
(3) a învăța să mori;
(4) a învăța să citeşti.

A ÎNVĂȚA SĂ TRĂIEŞTI

Nu încape îndoială că faptul de „a învăța să trăieşti" reprezintă, în fond, chiar deviza practicii filosofice, constituind registrul fundamental la care se vor raporta, direct sau indirect, toate exercițiile spirituale. Înainte de a demara însă o cercetare mai detaliată a acestui registru (ceea ce va face obiectul următoarei secţiuni din curs), cred că o serie de consideraţii preliminare sunt binevenite.

Caracterul exercițiilor spirituale poate fi cel mai bine apreciat în contextul şcolilor de filosofie elenistice şi romane. Filosofia nu era aici văzută ca „învățarea unei teorii abstracte", ci, în mod explicit, ca o „artă de a trăi". *„Este o atitudine concretă şi un stil de viață determinat, care angajează întregul existenței"* (Hadot, 1995, p. 83).

Trebuie să spunem însă că această raportare la viaţă „ca întreg", ordonându-ţi raţional scopurile, organizându-ți viața astfel încât să fructifici la maxim înzestrările şi oportunitățile oferite, fără să pierzi o

clipă din vedere *telos*-ul, era deja o caracteristică a eticii aristotelice a virtuţii, prelungindu-se apoi în stoicism, în exigenţa de „a trăi *coerent*". Voi cita, în sprijinul acestei idei, un excelent pasaj dintr-un studiu despre etica virtuţii în Antichitate, aparţinând lui T.H. Irwin:

„Aristotel pretinde că, având în vedere lucrurile la care ţinem şi avem motive să ţinem în vieţile noastre, ar fi prostesc să nu le organizăm în jurul unei anumite concepţii despre vieţile noastre ca întreguri (*Etica Eudemică*, 1214 b, 6-14), o concepţie care să exprime părerile noastre chibzuite despre importanţa relativă a diferitelor scopuri şi despre modul în care acestea ar trebui să se armonizeze, să se înfrâneze sau să se susţină unele pe altele. Această concepţie despre un plan atotcuprinzător de a-ţi organiza viaţa explică de ce stoicii identificau fericirea cu «faptul de a trăi coerent» (*homologoumenôs zên*, Diogenes Laertios, VII, 85-90). Ei exprimă aceeaşi poziţie pe care Aristotel o exprima pretinzând că fericirea ar trebui să fie ceva întreg şi desăvârşit, astfel încât viaţa noastră să nu fie doar o serie de urmăriri necoordonate ale unor scopuri distincte. Atunci când trăim «coerent», am găsit o concepţie despre viaţa noastră care face ca scopurile noastre distincte să se armonizeze într-o anumită structură raţională" (T.H. Irwin, „The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy", 1998, p. 41).

Această artă de a trăi promovată de filosofii din Antichitate avea drept obiectiv o veritabilă *conversie* a firii umane, amintind de sensul dialecticii ca „artă a răsucirii" (*periagôgês technê*) indispensabilă în procesul veritabilei *educaţii*, după Platon:

„După cum ochiul nu e în stare să se întoarcă spre strălucire dinspre întuneric, decât laolaltă cu întreg corpul, la fel, această capacitate prezentă în sufletul fiecăruia, ca şi organul prin care fiecare cunoaşte, trebuie să se răsucească împreună cu întreg sufletul dinspre tărâmul devenirii, până ce ar ajunge să privească la ceea-ce-este şi la măreaţa lui strălucire. Binele pe aceasta o numim, nu? Da. Iată deci arta «răsucirii»! Se pune problema în ce fel se va obţine transformarea cea mai rapidă şi mai eficace a sufletului. Nu-i vorba de a-i sădi simţul «văzului», ci de a-l face să «vadă» pe cel ce are acest simţ, dar nu a fost crescut cum trebuie şi nici nu priveşte unde ar trebui" (*Republica*, 518 c-d).

(Fără a epuiza bogăţia de sugestii a acestui fragment extraordinar, să observăm doar atât: Platon subliniază că adevărata cunoaştere

nu poate fi atinsă fără transformarea morală a personalității, că ea reprezintă un act *plenar*; cât de departe suntem astfel de lumea „specialiştilor", a „eficienței" maxime şi a „performanței", ca şi de „problema lui Gauguin" – vezi Williams, 2002, p. 69 –, pentru a evoca o temă de reflecție etică din zilele noastre!)

În acest climat de idei, putem afirma, împreună cu Hadot (1995, p. 83), că „actul filosofic nu e situat numai pe nivelul cognitiv, ci pe acela al sinelui şi al ființei. Este un progres care ne face să *fim* mai deplin, făcându-ne mai buni. Este o conversie care ne răstoarnă întreaga viață cu susul în jos, schimbând viața persoanei care pătrunde în ea. Ea ridică individul dintr-o condiție neautentică a vieții, întunecată de inconştiență şi hărțuită de griji, către o stare de viață autentică, în care el accede la luciditate (*self-consciousness*), la o viziune adecvată a lumii, la pace interioară şi libertate".

Atât înțelepciunea ancestrală, în diverse tradiții, cât şi diferitele şcoli de filosofie greacă, în totalitatea lor, considerau *pasiunile* drept cauza ultimă a *suferinței*: mai precis, dorințele necontrolate şi temerile exagerate. În aceste condiții, filosofia era văzută ca o *terapie* a pasiunilor, ca o *medicină* a sufletului (Cicero), iar filosoful, ca un *vindecător*, ca unul care *transformă* felul de a fi şi a vedea al „pacientului" său. „Zadarnic e cuvântul filosofului care nu vindecă nicio suferință a omului", se pare că repeta Epicur. Martha Nussbaum (2009, p. 3) e şi ea categorică în privința filosofilor din şcolile elenistice: „*They practiced philosophy not as a detached intellectual technique dedicated to the display of cleverness but as an immersed and worldly art of grappling with human misery*". (Oare ce ar spune, mă întreb, un filosof grec celor care îşi arogă astăzi cu nonşalanță titlul de „filosofi"? Probabil că ceva de felul următor: „Du-te la un părinte care tocmai şi-a pierdut copilul şi consolează-l, fă-l să accepte o asemenea fatalitate; dacă nu eşti în stare, înseamnă că eşti încă foarte departe de filosofie...")

Aceeaşi reputată comentatoare consemna că o viziune generică despre filosofie ca investigație *terapeutică* în viața oamenilor obişnuiți comportă, în strânsă analogie cu practica medicală propriu-zisă, următoarele secvențe obligatorii:

(1) O tentativă de *diagnostic*, urmărind să identifice factorii („cu precădere, opinii induse social") care împiedică îndeobşte pe oameni să ducă o „viaţă bună".

(2) Propunerea unei „norme de sănătate: o concepţie (de obicei, generală şi chiar, într-o anumită măsură, deschisă) cu privire la fericire şi la viaţa umană împlinită".

(3) În fine, „o concepţie despre procedura şi metoda filosofică adecvate" pentru *examinarea* vieţii, urmând ca judecăţile sau opiniile generale pe care această investigaţie le declară valabile să întruchipeze chiar „norma de sănătate" mai sus menţionată (vezi Nussbaum, 2009, pp. 28-29).

Trebuie subliniat însă că terapia *varia* într-o măsură considerabilă în funcţie de şcolile filosofice.

(a) De pildă, stoicii, conform lui Olympiodorus, vindecau *contrariile prin contrarii*. (Putem înţelege în acest mod şi exerciţiul de autocontrol şi temperare solicitat de etica aristotelică a „măsurii juste *în raport cu noi*". Virtutea era văzută aici ca o „medietate" de ordin *calitativ*, nu cantitativ, în privinţa afectelor şi a actelor corespunzătoare acestora; altfel spus, deprinderea virtuţilor presupunea *temperarea* înclinaţiilor native ale subiectului prin efortul acestuia de a acţiona, cel puţin într-o primă etapă, *împotriva* impulsurilor sale necugetate. Decizia etică în legătură cu o cale de urmat într-o situaţie anume trebuia să ia în calcul şi „starea" morală efectivă a agentului, treapta pe care se situează acesta în procesul modelării caracterului, ceea ce confirmă caracterul circumstanţial şi „orientarea autocentrică" (J. Cottingham, 1998) a eticii virtuţii în paradigmă tradiţională.)

(b) Potrivit aceluiaşi Olympiodorus, pitagoreicii lăsau pacientul să guste pasiunile „cu vârful degetelor", aşadar cu deosebită cumpătare şi moderaţie. (Aici avem iarăşi de-a face cu o abordare caracteristică pentru etica *virtuţii* în accepţie originară, spre deosebire de etica *datoriei* în sens kantian, aceasta din urmă condamnând subiectul moral la o *luptă* permanentă cu sine însuşi, cu înclinaţiile sale, cu propria sa dimensiune „patologică", adică afectivă.)

(c) În schimb, Socrate şi-ar fi tratat pacienţii prin *„homeopatie"*, adică ghidându-i în mod *natural* de la iubirea pentru frumuseţea pământească la cea pentru frumuseţea eternă (vezi Hadot, 1995, p. 110).

Pentru a înțelege atât punctele comune, cât şi diferențele dintre şcolile greceşti în privința naturii şi a finalității „terapiei", adică a *practicării* filosofiei, vom analiza, în continuare, exercițiile spirituale specifice pentru cele mai importante şcoli, precum şi principiile călăuzitoare pe care se sprijină asemenea „tehnici".

4. A învăţa să trăieşti

Am început să discut despre semnificaţia şi rolul exerciţiilor spirituale în filosofia antică (nu doar în cea elenistică, deşi e adevărat că stoicismul şi epicureismul dau cea mai exactă ilustrare a acestei dimensiuni „existenţiale” şi „terapeutice” a filosofiei). Am încercat, pentru moment, să readuc în atenţie o viziune despre filosofie sensibil diferită de aceea promovată, în zilele noastre, în mediul academic. Trebuie să precizez însă că viziunea astăzi dominantă nu este în niciun caz de dată recentă, ea impunându-se încă din epoca scolastică şi fiind apoi preluată în modernitate, odată cu moştenirea unor graniţe disciplinare ferme şi a principiului *specializărilor* universitare. Se pare totuşi că, la origini, filosofia avea o certă finalitate practică, implicând funcţii de *terapie* a pasiunilor şi de *conversie* a personalităţii, concretizate prin intermediul unei game de aşa-numite „exerciţii *spirituale*” (nu doar strict intelectuale). Am putea înţelege caracterul acestor exerciţii şi prin prisma sintagmei lui Foucault de *tehnici ale sinelui*, cu condiţia să nu introducem astfel o componentă individualistă şi estetizantă care ar fi cu totul străină de spiritul filosofiei antice.

Am sugerat chiar de la început că această dimensiune „terapeutică” a filosofiei greco-latine a fost treptat abandonată şi apoi chiar uitată dintr-un motiv destul de clar: creştinismul, prin scrierile primilor apologeţi, s-a înfăţişat ca *adevărata* filosofie şi a preluat în mod conştient – sau a redescoperit pe cont propriu – multe dintre exerciţiile spirituale promovate de gânditorii antici, integrându-le însă în coordonatele unei vieţi spirituale, duhovniceşti, fundamental diferite de aceea a filosofului grec sau roman. Chiar şi în momentul în care, după mai multe secole de „asistenţă” conceptuală acordată teologiei creştine, filosofia şi-a recăpătat autonomia, ba chiar statutul central în perimetrul disciplinelor moderne, ea nu mai putea regăsi acea *armonie* spontană dintre teorie şi practică,

prin care gândirea filosofului autentic se deosebea, pe vremuri, de artificiile inteligente ale *sofistului*.

Aşa cum deja am precizat, prefer să mă folosesc de sintagma „exerciții *spirituale*", ghidându-mă după explicațiile oferite de P. Hadot, potrivit căruia niciun alt adjectiv nu ar putea surprinde complexitatea şi angajarea existențială plenară pe care o comportau aceste practici. Reamintesc caracteristicile principale pe care le presupuneau „tehnicile" în cauză; e vorba de (a) exerciții „ale gândirii" într-o accepție foarte largă a termenului, (b) implicând de o manieră hotărâtoare imaginația şi sensibilitatea, (c) posedând un caracter *etic*, în sensul *terapiei* pasiunilor şi a modificării conduitei în viață, (d) mergând până la punctul de a determina o veritabilă *metamorfoză* a personalității (conversie sau *metanoia*) şi (e) a facilita accederea la o viziune asupra *întregului*, la o perspectivă „cosmică", de la înălțimea căreia să-ți poți judeca în mod detaşat şi senin propria viață. Am sugerat, totodată, o împărțire a exercițiilor spirituale, preluată de la acelaşi exeget francez, în patru categorii sau registre (intim corelate, în niciun caz independente unele de altele): *(1) a învăța să trăieşti; (2) a învăța să dialoghezi; (3) a învăța să mori; (4) a învăța să citeşti.*

E firesc să aduc mai întâi în discuție prima categorie, acoperind cea mai largă arie şi identificându-se cu modul de a trăi organizându-ți propria viață ca un *întreg*, examinându-te permanent şi ierarhizându-ți în chip rațional scopurile, dezideratele, adică „trăind *coerent*", după formula stoicilor. (De precizat, pentru a evita unele neînțelegeri, că această *coerență* în gândire nu e *neapărat* cea de tip kantian. Nu e vorba să îți testezi permanent maxima voinței, poate nici chiar să fii *imparțial* în orice împrejurare. Cu gândul la o celebră obiecție față de confundarea principiului *moral* de imparțialitate cu exigența *logică* a universalizabilității, să spunem că am putea trăi „coerent" aplicând fără excepție maxima: „Familia vine întotdeauna pe primul plan", sau ierarhizând obligațiile morale în acest chip: „E mai bine întotdeauna să minți decât să rănești".)

Voi continua acum expunerea luând în considerare diferențele dintre *şcoli* în privința naturii şi a scopului „terapiei" filosofice, insistând în mod special asupra viziunii *stoicilor*. Înainte de aceasta, aş dori, totuşi, să evidențiez încă un aspect general extrem de important în legătură cu „ideea" exercițiilor spirituale şi practicarea lor efectivă.

Să luăm exemplul deja utilizat anterior: cum e posibil să „blochezi" o dorință sexuală puternică prin intermediul unei tehnici sau metode, în fond, filosofice, aşadar de tip intelectual? S-ar putea ca fiecare dintre modelele de „spiritualitate" la care mă voi referi în continuare – cel stoic, cel epicurian şi cel creştin – să recomande, într-un atare caz, acelaşi exercițiu sau, oricum, o tehnică similară: aşa-numita „vedere de sus". Un asemenea exercițiu este însă cu totul ineficient dacă subiectul nu aderă până la capăt la una sau alta dintre cele trei concepții *metafizice*, profund discordante în atâtea privințe, care susțin şi justifică practicarea exercițiilor. Aceasta înseamnă că nu ne putem folosi de anumite „montaje" imaginare sau tehnici de meditație decupându-le din orizontul lor presupozițional, într-un mod independent de asumarea unei viziuni generale despre lume, despre natură şi, în primul rând, despre natura *umană*. E nevoie, adică, de adoptarea *integrală* şi *exclusivă* a unui anumit punct de vedere filosofic, pentru ca exercițiile să fie cu adevărat eficace. Hadot (1995, p. 212) poate fi îndreptățit să susțină că „omul modern" are posibilitatea de a practica exercițiile spirituale din Antichitate „separându-le de discursul filosofic sau mitic ce le însoțea"; însă eficacitatea unor astfel de practici cred că se dovedeşte cvasinulă fără asumarea unui *background* filosofic sau religios, *oricare ar fi acesta.*

Pentru stoici, toate suferințele şi grijile care îi chinuie neîncetat pe oameni derivă dintr-o *confuzie* fundamentală: pe de-o parte, oamenii îşi irosesc viața şi dau tot ce e mai bun din ei în căutarea unor lucruri, poziții şi avantaje a căror obținere sau păstrare nu stă, în realitate, decât într-o foarte mică măsură în puterea lor; pe de altă parte, ei se străduiesc în permanență să evite lucruri considerate a fi cele mai mari nenorociri (precum boala sau moartea), dar care, în ultimă instanță, sunt inevitabile şi ne definesc ca ființe umane. „Sarcina filosofiei este atunci să educe oamenii astfel încât aceştia să caute numai bunurile pe care sunt în stare să le obțină şi să încerce a evita numai acele rele care e posibil să fie evitate" (Hadot, 1995, p. 83). Ideea de bază a filosofiei stoice, principiul ei călăuzitor, este să înveți *diferența* dintre ceea ce stă în puterea ta şi ceea ce nu depinde de tine şi să aplici acest criteriu, fără încetare, în propria viață.

(Sunt conştient că, astfel exprimate, lucrurile pot părea excesiv de simple. De pildă, e adevărat că nu pot evita moartea, dar pot să o amân, pot să îmi prelungesc viața având grijă de sănătatea mea. La fel, e limpede că nu pot să dobândesc frumusețea fizică dacă sunt urât, dar pot să devin mai frumos dacă îmi cultiv trupul prin exerciții fizice, ca să nu mai vorbim de chirurgia plastică... Ideea fundamentală, exprimată de stoici într-o formă cât se poate de tranşantă, viza, mai curând, *principiul* unei separații care, corect operate, îți aduce o doză salutară de detaşare, de împăcare cu soarta, de acceptare a ceea ce nu poți schimba şi de concentrare pe lucrurile cu adevărat importante, pe cele care stau *exclusiv* în puterea ta; însă în niciun caz nu putea fi vorba de un îndemn la pasivitate şi nepăsare, aşa cum voi arăta imediat, interpretând sensul „atenției" stoice ca o *veghe* neîncetată la ceea ce ți se dă în prezent şi la modul în care concretizezi oportunitățile ivite.)

În viziunea stoicilor, o viziune care, din acest punct de vedere, poate fi plasată în proximitatea filosofiei morale a lui Kant, singurele lucruri care sunt cu adevărat şi în chip *exclusiv* în puterea noastră, care depind de *libertatea* noastră şi o definesc, sunt binele şi răul *moral*. Toate celelalte bunuri sau rele *aparente* țin, în realitate, de „domeniul naturii", de o înlănțuire necesară de cauze şi efecte; lecția stoică e că acest domeniu trebuie acceptat *în întregul* lui, fără a purcede la discriminări calitative, aşadar cu *in-diferență*, cu *detaşare*, considerând că tot ceea ce ni se dă constituie marca unui *destin*.

Aceasta e „arta răsturnării" în viziune stoică, implicând, adică, „o completă răsturnare a felului nostru obişnuit de a privi lucrurile" (Hadot, 1995, p. 83): nu ne mai lăsăm conduşi de patimi, acceptăm că fiecare lucru şi eveniment are locul lui în ordinea Universului, acceptăm o viziune „naturală" ce se dovedeşte a fi chiar la antipodul celei *spontan* umane.

Tot ce am spus până acum nu iese însă din cadrul strict *teoretic* al unei filosofii morale, nereprezentând decât enunțarea unui principiu fundamental şi explicarea lui rațională. Ceea ce încă lipseşte din expunerea mea este însăşi maniera în care se realiza *conversia* personalității prin aplicarea acestei înțelepciuni practice, adică dimensiunea concretă a *exercițiilor spirituale*.

Chiar dacă nu s-a păstrat niciun tratat sistematic în această privință, există numeroase indicații care ne permit să reconstituim caracteristicile şi amploarea pe care o dețineau „tehnicile sinelui" în filosofia greacă.

Multe dintre aceste exerciții stoice vizau exact ce am spus mai devreme: disocierea binelui *veritabil* de cel *aparent* şi a răului veritabil, adică acela moral, de cel aparent, încetând să fugi de ceea ce fuge mulțimea.

Înainte de a purcede la o discuție despre tipurile de exerciții stoice, găsesc indicat să mai ofer câteva precizări de natură generală.

(a) Desigur că, în lumina reflecțiilor contemporane despre natura binelui şi caracterul incurabil *aporetic* al eticii, pentru a prelua formula lui Z. Bauman (2000, p. 16), aceste exerciții angajând transformarea conduitei morale se pot dovedi mult mai dificile decât ar părea la prima vedere, antrenând fragilitatea şi inevitabila incertitudine ce însoțesc orice decizie etică. Mi se pare nimerit să evoc, în acest context, cuvintele tulburătoare ale lui S. Weil (2003, p. 93): „A recunoaşte punctul unde binele trece în rău: în calitate de, în măsura în care, față de etc. A merge mai departe decât regula de trei simplă". „Circumstanțializarea" moralei era presupusă deja în concepția aristotelică despre semnificația *multiplă* a Binelui, corespunzând semnificațiilor multiple ale ființei, *i.e.* categoriile; reversul acestei concepții este însă tocmai conştientizarea faptului că nu există impuls moral care să nu antreneze consecințe imorale, în sensul că nu există acțiune care, apreciată în toată complexitatea implicațiilor ei, să nu *dăuneze* cuiva, să nu prejudicieze interesele cuiva etc. Iată de ce cred că S. Weil (2003, p. 141) mai adaugă: „Ceea ce e imposibil şi necesar totodată... O binefacere. E o acțiune bună dacă, împlinind-o, ai, cu *întreg* sufletul, conştiința că o binefacere e ceva absolut imposibil". (Aceeaşi „experiență a imposibilului" este implicată, la Derrida (2005), în raportul dintre dreptate, *justice*, şi drept, *droit*: legile sunt din acelaşi motiv *pervertibile* şi *perfectibile* etc.)

(b) O a doua observație generală vizează o manieră preliminară de evaluare a raportului dintre *exercițiile* stoice şi *asceza* creştină: s-ar părea că aici putem constata o mare diferență de atitudine. În timp ce viața duhovnicească a credinciosului creştin debutează prin conştiința plenară a faptului că păcătuiesc la fel de uşor cum respir, antrenând

pocăința, *smerenia* fără margini ce va conduce la iubirea de Dumnezeu și aproape, dar și la capacitatea de a îmbrățișa cu o privire iubitoare întreaga Creație (o capacitate de a vedea frumusețea de neșters a lumii în orice ungher și lucru mărunt), atitudinea stoică pare să decurgă dintr-un *orgoliu* filosofic: trebuie să găsesc acea zonă sau registru în care pot fi *stăpân* pe situație și *stăpân* pe mine însumi, neglijând tot restul, tratând cu *indiferență* domeniul naturii. Se cuvine însă făcută o precizare importantă: Hadot (1995, p. 114) subliniază că „indiferența", în formula stoică ce apărea deja la Philon – „indiferență față de lucrurile indiferente" (vezi Marcus Aurelius, XI, 16) –, nu trebuie înțeleasă ca o lipsă de interes, nepăsare, pasivitate etc. față de ceea ce se întâmplă sau îți e dat să trăiești, ci, mai degrabă, „ca dragoste egală pentru fiecare clipă a vieții", neefectuând nicio diferență valorică între aceste momente (exercițiul e să îți repeți că toate sunt la fel de prețioase, fiind la fel de *necesare* în ordine universală). Marcus Aurelius merge, se pare, chiar mai departe decât Epictet, afirmând că trebuie să *iubim* pe ceilalți oameni din tot sufletul (VII, 13), înțelegând faptul că suntem, ca ființe raționale, „nu doar părți ale aceluiași întreg, ci și mădulare ale aceluiași trup"; ba chiar mai mult, el afirma explicit (VII, 22) că „trebuie să ne extindem dragostea și față de cei care comit nedreptăți față de noi, păstrând în minte faptul că ei aparțin aceleiași specii umane ca și noi, și că, atunci când greșesc, o fac involuntar și din ignoranță" (Hadot, 1995, p. 198).

Să vedem acum care erau tipurile fundamentale de exerciții stoice, precum și structura acestora.

Exercițiul fundamental sau, mai bine zis, „cheia către exercițiile spirituale" (Hadot, 1995, p. 84) era ceva numai în aparență extrem de simplu: ATENȚIA (*prosochê*). Reușim oare, spontan, adică fără exersare prealabilă, făcută în cunoștință de cauză, să fim în permanență întru totul atenți la clipa de față, la ceea ce se petrece *acum*, la oamenii din jurul nostru și la ceea ce au ei de spus? Nu ne lăsăm oare mai tot timpul duși pe nesimțite de val, fie spre viitor, fie înapoi în trecut? Ne trezim proiectând felurite scenarii improbabile, visând cu ochii deschiși, în varianta agreabilă, ori înfiorându-ne de necunoscutul ce stă la pândă în viitor și imaginându-ne toate nenorocirile de pe lume; sau ne refugiem în trecut, fie pentru a rememora la nesfârșit anumite momente fericite – până le

„tocim" efectul scontat asupra dispoziţiei prezente –, fie, din contră, pentru a ne tortura cu amintirea obsesivă a unor întâmplări nefericite, neavând tăria să mergem mai departe. *Atenţia* este o condiţie *sine qua non* pentru răbdare, pentru acceptare, dar şi pentru posibilitatea unei decizii în cunoştinţă de cauză, pe deplin asumate.

În viziunea stoicilor, atenţia permanentă la ceea ce se întâmplă în prezent era văzută ca o condiţie indispensabilă pentru a fi pe deplin conştient de ceea ce faci, pentru a *intenţiona* toate actele tale, excluzând „gratuitul", aleatoriul. „Chiar dacă totul se petrece la întâmplare, nu acţiona şi tu tot la întâmplare", spunea Marcus Aurelius. Atenţia era, de asemenea, condiţia de posibilitate pentru aplicarea neîncetată a principiului de disociere între ceea ce depinde cu adevărat de tine şi ceea ce nu e astfel. Regula atenţiei poate fi înţeleasă şi ca o „*concentrare* asupra prezentului": „Pretutindeni şi fără întrerupere, stă în puterea ta să te bucuri pios de ceea ce se întâmplă în momentul prezent, să te porţi cu dreptate faţă de oamenii care sunt prezenţi aici şi acum, şi să aplici reguli de discernământ asupra reprezentărilor tale prezente, astfel încât să nu se strecoare în ele nimic din ce nu este obiectiv" (Marcus Aurelius, VII, 54).

Eliberat de pasiuni, cauzate de o raportare neautentică la trecut şi la viitor, nu doar vei aprecia „valoarea infinită a fiecărei clipe", privind fiecare moment din perspectiva Raţiunii universale, dar vei căpăta şi *promptitudine* în reacţii.

Asociate exerciţiului atenţiei sunt, la stoici, exerciţiile memorării (*mnêmê*) de maxime şi al meditaţiei (*meletê*) asupra regulii de viaţă. Am putea chiar spune că atenţia la clipa prezentă este susţinută de o raportare permanentă (dar subiacentă) la moarte ca posibilitate iminentă şi care nu depinde de noi. Stoicismul presupunea o pregătire continuă pentru eventuale nenorociri şi suferinţe; gândul morţii, aşa cum vom vedea, era considerat a tempera dorinţele şi pasiunile, situând obiectele acestora în adevărata lor lumină. „Păstrează în faţa ochilor, în fiecare zi, moartea şi exilul şi tot ceea ce pare înspăimântător, dar mai ales moartea; şi atunci nu vei mai avea gânduri abjecte, nici dorinţe excesive", afirma Epictet (*Manualul*, 29 [21.1]).

Exerciţiul *meditaţiei* era menit să ne pregătească pentru suferinţe altfel greu de îndurat. În clipele de singurătate hărăzite acestui

exercițiu, stoicul trebuia să-şi imagineze în culori cât mai vii cu putință nenorociri care se vor abate asupra lui, repetându-şi că suferința, sărăcia sau moartea nu sunt rele decât în aparență, pentru că nu depind în realitate de individ, ci de mersul general al lucrurilor. Acest exercițiu se numea *praemeditatio malorum*.

(Poate că merită aici evocată o precizare a lui Foucault, potrivit căruia această „premeditare a nenorocirilor" nu reprezenta o autentică „gândire cu privire la viitor", preocuparea pentru ceea ce poate aduce viitorul în detrimentul atenției fixate la prezent constituind, de altfel, pentru filosofii antici, chiar opusul atitudinii filosofice. Departe de a reprezenta o excepție de la „climatul general de mefiență față de gândirea îndreptată spre viitor", *praemeditatio malorum* ar fi mai degrabă o modalitate sistematică de a *anula* viitorul, în dimensiunea lui proprie. În locul viitorului „cu diferitele lui posibilități deschise", ne oferim prin intermediul imaginației „toate posibilitățile sau pe cele mai rele"; în locul incertitudinii caracteristice viitorului, ne reprezentăm tot ceea ce ni s-ar putea întâmpla „ca trebuind obligatoriu să ni se întâmple"; în fine, în locul succesiunii temporale proprii viitorului, s-ar produce un fel de „prezentificare", de concentrare într-o clipă a tuturor necazurilor imaginabile, pe care acest exercițiu trebuie să ne facă să le considerăm ca fiind iminente, adică „deja aici" – Foucault, 2004, p. 449.)

Confruntarea imaginară cu diverse situații dificile presupunea totodată formarea deprinderii de a aplica regula fundamentală de viață (*kanon*) în orice împrejurare; altfel spus, un automatism mental dobândit prin exercițiu îndelungat. Înfruntarea curajoasă a neprevăzutului era uşurată, după cum spuneam, şi de *memorarea* unor maxime de viață sugestiv formulate, a căror repetare în momentele grele să posede o valoare terapeutică, „analgezică" şi consolatoare, atenuând frica, mânia sau tristețea.

Filosofia stoică îndemna totodată la un *examen de conştiință* la finalul fiecărei zile, înregistrând greşelile comise ori progresele realizate în materie de virtuți. La fel, *visele* trebuiau cercetate pentru a înțelege în ce stare morală te găseşti, cât de curat şi purificat de pasiuni ai devenit (Plutarh, de pildă, nota că poți vorbi de un progres atunci când, în visele tale, nu te mai vezi cedând unor porniri ruşinoase sau comițând acte reprobabile – vezi Hadot, 1995, p. 113).

Meditația era, apoi, o condiție indispensabilă pentru *coerența* „discursului nostru interior”, adică pentru posibilitatea asumată ca scop suprem de a-ți aranja întreaga viață și raportare „teoretică” la viață în jurul unui singur principiu universal: distincția de bază între ceea ce depinde și ceea ce nu depinde de noi. Meditația trebuia însă hrănită și prin exerciții propriu-zis intelectuale – de „lectură, audiere, cercetare și investigație”. Memorarea *apoftegmelor* nu era așadar suficientă, ea trebuind însoțită și de exerciții de *exegeză* pe texte filosofice, posibile în urma unei instrucții filosofice făcute cu un profesor. Vom vedea cum toate exercițiile „teoretice” vizau, de fapt, o finalitate practică, de viață, la fel cum exercițiile strict „practice” nu urmăreau doar respectarea „datoriilor”, ci și formarea *deprinderilor*.

Pentru a căpăta o imagine mai sistematică, mai bine articulată cu privire la exercițiile stoice, mă voi referi în continuare la caracterul specific al *Meditațiilor* lui Marcus Aurelius.

Se știe azi că structura *Meditațiilor* (adică a lucrării *Către sine*, cum s-a redat mai exact titlul în traducerea română) este, în realitate, aceea a unei colecții de *hypomnemata*, de comentarii sau însemnări zilnice destinate uzului personal al autorului, iar nu publicării. În ansamblul lui, acest jurnal este un tip de exercițiu spiritual complex, a cărui practicare de către stoici era binecunoscută în epocă. Specificul acestor însemnări e, de altfel, probat de abundența formulelor de tipul: „imaginează-ți”, „gândește-te adesea la”, „cugetă la”, „pune-ți în fața ochilor” etc., introducând, toate, variațiuni ale unor exerciții de gândire ce angajau imaginația și afectivitatea, cu scopul de a obține *detașarea* de grijile curente, precum și accederea la o perspectivă justă, cât mai *obiectivă*, asupra întâmplărilor vieții. Iată cum descrierile aparent cinice ale unor fenomene sau întâmplări, ca și comentariile ce au părut multor interpreți a fi emblematice pentru *pesimismul* maladiv al Împăratului-filosof, nu constituiau, de fapt, altceva decât o însumare de mijloace, de exerciții ale imaginației, de tehnici facilitând o judecată mai corectă, mai nepărtinitoare, mai detașată cu privire la evenimentele care îi alcătuiau viața.

Hadot (1995, p. 195) a arătat că structura *Meditațiilor* lui Marcus Aurelius este dată de tripartiția temelor fundamentale de reflecție și atenție spirituală la Epictet, cele trei registre fiind *disciplina dorinței*,

disciplina înclinațiilor şi *disciplina judecății*. Pentru Epictet, filosofia era *exercițiul* înțelepciunii, reînnoit clipă de clipă, în funcție de registrul vizat, ca exercițiu de *logică*, de *fizică* sau de *etică*, fără însă a implica o separație netă a celor trei discipline, ci presupunând o unică finalitate *practică*: a deveni un om *întreg*. Mai exact, *logica*, în sensul tradițional de teorie a formelor şi a legilor gândirii corecte, îşi găseşte o aplicare existențială în modul în care încetăm să ne lăsăm înşelați, amăgiți, de false reprezentări sau de argumente „falacioase", de sofisme. *Fizica* nu contează nici ea ca teorie a originii şi evoluției universului decât în măsura în care ne ajută să fim conştienți, clipă de clipă, că suntem o *parte* integrantă a cosmosului şi că trebuie să ne acomodăm dorințele în funcție de această situație, altfel spus, în măsura în care ne ajută să accedem la o viziune „de sus" asupra întâmplărilor unei vieți, la o perspectivă „cosmică", de ansamblu. În fine, *etica* nu este o teorie a acțiunii corecte şi nici chiar o simplă explicare şi clasificare a virtuților, ci, pur şi simplu, un mod constant de a te raporta la tine şi la ceilalți, un fel de viață împăcată şi consacrată binelui general, comunității.

Să mai insistăm puțin asupra acestor paliere ale filosofiei stoice.

Primul e constituit, aşa cum deja am menționat, de registrul *dorinței* şi al *aversiunii*. Spuneam mai devreme că la acest nivel, stoicii ne îndeamnă să aplicăm neîncetat principiul separației între ceea ce stă şi ceea ce nu stă în puterea noastră, renunțând să mai alergăm după bunuri şi poziții a căror dobândire depinde mult prea puțin de noi înşine, renunțând totodată să fugim de inevitabilul întâmplărilor nefericite dintr-o viață de om, ca şi de moartea implacabilă. „Ceea ce depinde de noi, arată Epictet, sunt judecățile de valoare, înclinațiile de a acționa, dorințele, aversiunile şi, într-un cuvânt, tot ceea ce facem noi înşine. Ceea ce nu depinde de noi sunt trupul, sănătatea, gloria, pozițiile politice înalte şi, într-un cuvânt, tot ceea ce nu facem noi înşine" (*Manualul*, 1.1).

Puterea de a renunța la dorințe sau temeri nesocotite este cultivată prin exerciții specifice urmărind, aşa cum spuneam, accederea la o viziune „cosmică" asupra mersului general al lucrurilor, înălțime de la care grijile, frustrările şi patimile noastre par insignifiante. Iată descrierea unei asemenea viziuni în cuvintele unui poet din Antichitate, Leonidas din Tarent: „Omule, infinit a fost timpul dinaintea naşterii tale, infinit

va fi timpul ce te aşteaptă în Hades. Ce întindere să aibă viaţa ta, dacă nu aceea a unui punct? Sau nici atât, dacă ar exista ceva mai mic decât un punct…" (Hadot, 1995, p. 182).

O punte firavă între două abisuri, aceasta e imaginea vieţii în concepţia filosofilor antici. „Eternitatea e un flux de evenimente, un torent furtunos; abia se zăreşte un lucru, că e şi dus mai departe; apoi vine altul, şi acesta va fi purtat mai departe la rându-i" (*Către sine*, IV, 43). „Reflectează cât mai des la repeziciunea cu care trece şi dispare tot ceea ce este şi se naşte… Meditează, de asemenea, la infinita prăpastie a trecutului şi a viitorului, în care toate se pierd" (*Către sine*, V, 23).

În aceeaşi gamă, Plutarh (vezi Hadot, 1995, p. 182) menţiona, cu referire la platonicieni, concepţia potrivit căreia „toate lucrurile ajung la fiinţă şi pier *în acelaşi timp*: acţiuni, cuvinte şi simţiri – pentru că Timpul poartă cu sine totul, ca un râu". (Ceea ce ne trimite cu gândul la concepţia heideggeriană despre „ajungerea-la-prezenţă a absentării", despre natură, *physis* gândită greceşte, ca proces de continuă generare, în care nu ajunge la prezenţă *ceva* absent, ci *absentarea* însăşi, *Abwesung* – vezi Heidegger, 1988, p. 268.)

În fine, un exerciţiu de tip similar, însă cu o miză mai degrabă epicuriană, face obiectul unei scene faimoase din filmul *Dead Poets' Society* (vezi Hadot, 1995, p. 187): personajul interpretat de Robin Williams îşi pune studenţii să privească atent o fotografie înfăţişând foşti studenţi ai aceleiaşi şcoli, să le contemple chipurile tinere, atât de vesele, de senine, pentru a insista apoi pe faptul că absolut toţi cei din fotografie sunt morţi de multă vreme. Miza exerciţiului nu era una morbidă, ci terapeutică, încercând să îi facă pe tinerii prezenţi să priceapă cu adevărat înţelesul adagiului horaţian *carpe diem*, valoarea inestimabilă şi de neînlocuit a fiecărei clipe a vieţii. E limpede că fără asemenea „înscenări" declanşatoare de emoţii intense, *înţelesul* unor maxime binecunoscute şi repetate până la saturaţie – cum este *carpe diem* – se dizolvă în banalitate, iar *înţelegerea* lor devine tot mai dificilă; toţi le rostim, însă nimeni nu le mai înţelege din interior, nu mai *realizează*, în ambele sensuri ale termenului, profunda lor semnificaţie. S-ar putea chiar susţine că cele mai „simple" idei filosofice sunt cel mai greu de *asimilat*, de trăit, de regăsit pe baza propriei experienţe, în neliniştitoarea lor familiaritate.

O a doua gamă de exerciții stoice viza registrul *acțiunilor* și astfel al *înclinațiilor* care ne motivează să acționăm într-un anumit mod. Acesta e registrul *moral* propriu-zis, având de-a face cu relațiile interumane. Aici este vorba de ceea ce stoicii considerau a fi „datoriile" noastre (*ta kathekonta*), acțiuni prescrise în conformitate cu natura noastră *rațională*. E interesant de remarcat faptul că „datoriile" se referă la sfera *acțiunilor* noastre – doar așa intrând în categoria lucrurilor ce depind de noi –, *obiectul* acțiunilor în cauză fiind însă lucruri ce *nu* depind ca atare de noi („ceilalți oameni, politica, sănătatea, arta etc.") și care, considerate în sine, trebuie tratate cu indiferență (vezi Hadot, 1995, p. 193). Altfel spus, e cazul să tratezi cu acea *in-diferență* valorică de care vorbeam mai devreme, ba chiar cu o doză de detașare, de neangajare (*apatheia*), ceea ce ți *se dă* la nivelul înzestrărilor naturale și al bunurilor exterioare, ca și tot ceea ce ți *se întâmplă* pe parcursul existenței, însă cu maximă *atenție* și *responsabilitate* morală tot ceea ce faci tu *cu* ceea ce ți se dă și *din* tot ceea ce ți se întâmplă. Implicând acțiuni adecvate naturii noastre raționale, datoriile ne somează să ne punem calitățile în serviciul comunității și al familiei, contribuind astfel la ordinea universală.

Cea de-a treia arie de aplicabilitate a exercițiilor spirituale stoice viza domeniul acceptării, al consimțământului sau acordului (*synkatathesis*). La acest nivel își găsește aplicarea existențială și disciplina *logicii*. Epictet îndeamnă la o atitudine extrem de suspicioasă, de lucidă, de critică, în legătură cu toate reprezentările noastre, acceptând sau încuviințând numai ceea ce este „obiectiv" în ele și separându-le de orice judecată de valoare, inevitabil subiectivă. „Oamenii nu sunt tulburați de lucruri, ci de judecățile lor *despre* lucruri", obișnuia să spună Epictet (*Manualul*, 10 [5.1]). Metoda, esențial stoică, ar consta în reprimarea unui reflex: acela de a amesteca datele din experiență cu privire la obiecte sau fenomene care nu depind de noi cu judecăți de valoare (cutare sau cutare e frumos, plăcut, rău etc.). De aici decurge faimoasa noțiune stoică de *phantasia katalêptikê*, tradusă îndeobște prin „reprezentare obiectivă", adică reprezentare „nudă", epurată de judecăți valorice.

„Nu trebuie să consimțim la nimic altceva decât cele despre care avem o reprezentare obiectivă", arăta Epictet, ilustrând această teză prin exemple relevante: „Fiul lui cutare a murit. Ce s-a întâmplat? Fiul

lui a murit. Nimic altceva? Nimic (...) Cutare a fost băgat la închisoare. Ce s-a întâmplat? A fost băgat la închisoare. – Dar dacă noi adăugăm acum la aceasta că «El are ghinion», atunci adăugăm o atare observație de capul nostru" (*Discursuri*, III, 8, 4). Rezultă că ceea ce ar putea părea la prima vedere o declarație extrem de cinică, de nemiloasă, constituie în realitate suportul unui exercițiu de acceptare.

În aceeași ordine de idei trebuie să înțelegem și numeroase descrieri, aparținând lui Marcus Aurelius, prin care acesta urmărea să *definească* lucrurile familiare cât mai „științific" cu putință și să le *descompună* mental în elementele constitutive din punct de vedere material, astfel încât aceste obiecte să își piardă „vraja" și să redevină simple prezențe fizice, momente necesare ale unui proces natural, dezbrăcate de proprietățile *evaluative* pe care *noi* le adăugăm, de valoarea pe care noi o facem să „superviná", cum s-ar spune astăzi, în raport cu ele. Urmând interpretarea lui Hadot (1995, p. 188), atunci când Marcus Aurelius vorbește, de pildă, despre „putreziciunea materiei subiacente tuturor lucrurilor", despre descompunerea în „apă, pulbere, oscioare, murdărie", el nu vrea să dea de înțeles că „materia este în sine putrefacție; mai degrabă, vrea să sublinieze că transformările materiei prin intermediul proceselor naturale sunt însoțite în chip necesar de fenomene care *nouă ni se par* respingătoare, chiar dacă în realitate sunt și ele naturale". În fond, *phantasia katalêptikê* ne ajută să înțelegem că cele care nu depind de noi trebuie privite *indistinct*, în măsura în care toate sunt naturale și guvernate de *Logos*; ea ne ajută, adică, să accedem la acea perspectivă a *întregului*.

Desfășurându-se pe cele trei sectoare mai devreme indicate (disciplina dorinței, a înclinațiilor și a consimțământului), exercițiile spirituale te *învățau* practic *să trăiești* ca o ființă umană rațională, responsabilă și pe deplin realizată.

„Orice natură este împăcată cu sine însăși când se află pe drumul cel bun." Natura rațională merge pe un drum bun:

(a) dacă, în reprezentările (*phantasiai*) sale, nu încuviințează nici ceea ce este fals, nici ceea ce este neclar;

(b) dacă își călăuzește înclinațiile doar către acele acțiuni care servesc comunității umane;

(c) dacă are dorință sau aversiune doar pentru lucruri aflate în puterea noastră, întâmpinând cu bucurie tot ceea ce îi este hărăzit de natura universală (Marcus Aurelius, VIII, 7).

„Concluzionând: de fiecare dată când Marcus scria una dintre *Meditațiile* lui, el ştia exact ce face: se îndemna pe sine să practice una dintre aceste discipline: cea a dorinței, a acțiunii sau a încuviințării. În acelaşi timp, se îndemna pe sine să practice filosofia însăşi, în diviziunile ei fizică, etică şi logică" (Hadot, 1995, p. 201). Numai în acest fel, potrivit concepției antice, un individ se putea pregăti şi antrena pentru a ajunge *pe de-a-ntregul* o ființă umană, „dând un sens vieții" sale, „străduindu-se să trăiască într-o stare de perfectă luciditate şi acordând fiecăreia dintre clipele vieții deplina ei valoare" (p. 202). „Când ți-e greu să te dai jos din pat dimineața, să ai în minte acest gând: Mă trezesc pentru a face treaba unui om" (Marcus Aurelius, V, 1).

Să luăm acum în considerare, înainte de a încheia această expunere, şi câteva elemente ale viziunii *epicuriene* asupra „artei de a trăi", încercând să sesizăm similitudinile dintre practicile recomandate, dar şi punctele divergente în privința *finalității* acestor exerciții spirituale.

Poate părea surprinzător că „filosofia plăcerii", cum este calificată îndeobşte filosofia epicuriană, acordă exercițiilor spirituale tot atâta importanță ca şi veritabila şcoală a atenției, vigilenței şi încordării psihice permanente care este stoicismul. De fapt, filosofia este şi pentru Epicur tot o „terapie", uzând însă de mijloace parțial diferite şi mai ales urmărind o finalitate divergentă în raport cu virtutea stoică.

„Trebuie să ne preocupe vindecarea vieților noastre", afirma Epicur (*Gnomologium Vaticanum*, § 64). „Vindecarea" presupune însă, în viziunea epicuriană, detaşarea de grijile curente ale existenței şi redescoperirea bucuriilor simple, adică o delectare continuă, provocată, la limită, de *simpla bucurie de a exista* (ne aflăm în proximitatea a ceea ce Spinoza va numi *conatus*, năzuința naturală a fiecărui individ de a-şi păstra atâta cât poate propria viață).

Epicurienii explică în mod asemănător cu stoicii cauzele nefericirii umane: e vorba, din nou, de faptul că oamenii se lasă copleşiți de griji, înspăimântându-se în mod nejustificat de anumite lucruri şi lăsându-se

consumați de dorința altor lucruri, lucruri care nici nu le sunt indispensabile şi nici nu pot fi obținute fără concursul unor împrejurări care nu depind de agent.

Filosofia epicuriană comportă aceeaşi tripartiție de care am vorbit mai devreme în cazul stoicilor, palierele teoretice având şi aici o justificare existențială. Astfel, studiul *fizicii* este binevenit tocmai ca remediu pentru temerile noastre fundamentale: înțelegând că zeii nu pot influența mersul lucrurilor şi că moartea nu face parte din viață fiindcă reprezintă „completa disoluție" (Hadot, 1995, p. 87), ne eliberăm de frică şi ne bucurăm de singura plăcere genuină – aceea de a exista. *Etica* epicuriană are la bază distingerea a trei feluri de dorințe: naturale şi necesare, naturale şi nenecesare, nenaturale şi nenecesare. E suficient să satisfaci prima categorie de dorințe, renunțând la ultimele şi poate chiar şi la cele de-al doilea fel, pentru a te elibera de griji şi a te bucura de viață. Epicur spunea ceva de felul următor: *dacă nu îți este foame, sete sau frig, atunci rivalizezi cu Zeus în fericire!* (*Gnom. Vat.*, § 33). Sau, în cuvintele heteronimului horațian al lui Pessoa (2004), Ricardo Reis: „Nu ne îngăduie zeii mai mult decât viața. / Să refuzăm, aşadar, tot ceea ce ne ridică / Spre irespirabile culmi, / Veşnice şi lipsite de flori. / Să ne mulțumim doar cu ştiința de-a accepta, / Şi, câtă vreme sângele încă bate la tâmple, / Şi nu se zbârceşte în noi / Însăşi iubirea, să dăinuim (*duremos*), / Precum ferestrele, cu lumina lor transparentă / Lăsând să şiroiască afară ploaia cea tristă, doar / Amorțiți de soarele ce-ncălzeşte / Şi reflectându-l puțin"; „E suficient ca viața să nu fie altceva decât viață / Şi e destul ca eu s-o trăiesc"; „Mulțumeşte-te să fii doar ființa care nu poate / Să înceteze de a mai fi"; „... în acest fluviu universal în care / Sunt nu un val, ci chiar mai multe valuri, / Eu curg inert, fără să cer nimic, nici măcar / Zei cărora să le cer".

Putem astfel remarca o interesantă *conversie*: plecând de la o viziune în fond materialistă asupra lumii şi vieții, conştientizarea finitudinii umane generează un soi de atitudine *religioasă*, adică un sentiment de încuviințare şi recunoştință pentru simplul fapt de a fi în viață. Această bucurie pioasă, „elementară", pare să angajeze, cel puțin la prima vedere, o atitudine existențială a epicurienilor mult mai *modestă* în comparație cu „orgoliul stoic". Pentru stoici, contemplarea lucrurilor *sub specie aeternitatis* (împrumutând formula spinozistă) antrenează o

decizie eroică de a-ți pune viața în slujba a ceva mai măreț decât fericirea personală, hotărârea ca viața ta să *însemne* ceva și să aducă foloase comunității umane. Accederea la aceeași perspectivă „cosmică" nu antrena, pentru epicurieni, o morală *sublimă* (în sensul kantian al acestei categorii) și necesitatea de a te racorda la ordinea universală, ci, mai degrabă, conștientizarea caracterului *contingent* și efemer al existenței. Fără a dori aici să sugerez că disponibilitatea la sacrificiu a eroului stoic are, de fapt, ca temei acel *orgoliu* considerat mai târziu de creștini drept „rădăcina tuturor relelor" – sau poate un *dezgust* abia disimulat pentru existență –, să remarcăm, totuși, că disponibilitatea și capacitatea epicurianului de a resimți bucurie autentică și recunoștință pentru simplul fapt de a trăi îl plasează pe acesta, cel puțin într-o privință, destul de aproape de o interpretare a moralei creștine „complet *eliberată* de resentiment", așa cum se dorește cea creionată de Max Scheler (2007, pp. 76-82). Aș aminti acum numai două aspecte incitante ale acestei interpretări. Unul vizează înțelesul autentic al *ascezei* creștine, cu totul străină de o mortificare izvorâtă dintr-un soi de ură de sine și dezgust; mai degrabă, asceza creștină semnalează „o încredere profundă și tainică în *însăși forța* vieții", un *maximum* de sănătate vitală și vigoare solicitând un *minimum* de mijloace *externe* de subzistență. Celălalt aspect e legat de sensul adevărat al *iubirii* creștine pentru aproape. Ceea ce a fost interpretat uneori ca o atracție bolnăvicioasă pentru tot ce este mai slab, mai bolnav și mai neînsemnat ar fi de fapt rodul *capacității* celui animat de iubire de a vedea, *mai departe* de „bube, mucegaiuri și noroi", *chipul* etern al fiecărui om sau de a vedea chiar și în cele mai umile registre mundane o expresie a Iubirii divine și a frumuseții Creației.

Revenind acum la dimensiunea concretă a exercițiilor spirituale în epicureism, trebuie spus că și pentru epicurieni un rol important îl juca *meditația* (tocmai am amintit de rolul terapeutic al fizicii) și *memorarea* unor aforisme precum celebra *tetrapharmakos* („Dumnezeu nu are de ce să te înspăimânte, nici moartea să te îngrijoreze. Și în timp ce binele este ușor de atins, răul e ușor de îndurat" – vezi Hadot, 1995, p. 87). Toate acestea urmăreau însă obținerea și menținerea unui tip *diferit* de „atenție la clipa prezentă" decât în stoicism.

Voi reveni asupra acestui aspect esențial în clipa în care voi prezenta exercițiul corelat al „pregătirii pentru moarte", raportarea subiacentă

la sfârşitul existenţei, angajând o decizie şi o atitudine cu un caracter diferit în stoicism, epicureism şi creştinism. Deocamdată, să remarcăm însă câteva diferenţe evidente în ceea ce priveşte „îngrijirea de sine" pe care o recomandau stoicii şi epicurienii. În timp ce, în cazul primilor, terapia sufletească urmăreşte să te menţină într-o *încordare* permanentă, cu „garda sus", rezistând mirajelor existenţei şi feluritelor patimi, antrenamentul epicurian te învăţa mai degrabă cum să te *relaxezi*. În aceeaşi ordine, în loc de acea *praemeditatio malorum* a stoicilor, de gândul la diverse necazuri sau nenorociri în avans, epicurienii te îndeamnă să te delectezi cu amintirile tale frumoase şi să nu ratezi plăcerile prezente. În loc de vigilenţa constantă având ca scop menţinerea autonomiei morale în orice împrejurare, epicurienii predică „relaxarea şi seninătatea, combinate cu o recunoştinţă profundă faţă de natură şi viaţă" (Hadot, 1995, p. 88), sursă constantă de bucurie şi plăcere. Apoi, în loc să insiste pe ideea de necesitate universală şi pe rolul fiecăruia în angrenajul ordinii sociale, epicurienii consideră existenţa „un pur accident", aşa după cum arăta un exeget avizat, „astfel încât aceasta să poată fi trăită ca un miracol absolut unic"; e nevoie de un atare sentiment al „uşurătăţii fiinţei" pentru a ne elibera de ceea ce Nietzsche va numi „cea mai grea povară" (*das schwerste Gewicht*), ideea eternei reveniri, şi pentru a celebra ceea ce este „unic şi de neînlocuit", potrivit aceluiaşi comentator (E. Hoffmann, *apud* Hadot, 1995, p. 115).

Dum loquimur fugerit invida aetas: carpe diem, quam minimum credula postero – Horatius, *Ode*, I, XI („Rea, vremea trece cât vorbim. Culege ziua cea de azi: ce va fi mâine, noi nu ştim" – trad. T. Naum; *Life ebbs as I speak: so seize each day, and grant the next no credit* – trad. W.G. Shepherd).

În ultimă instanţă, conchide Hadot (1995, p. 88), *plăcerea* însăşi reprezintă, pentru epicurieni, un *exerciţiu spiritual*; „nu plăcerea în forma simplei desfătări senzoriale, ci plăcerea intelectuală decurgând din contemplarea naturii, gândul plăcerilor trecute şi prezente şi în cele din urmă plăcerea prieteniei", exerciţiul spiritual *par excellence*, implicând atenţia şi grija, emulaţia şi îndreptarea mutuală, afecţiunea şi încrederea indispensabile creării şi perpetuării unei atmosfere de fericire înfloritoare.

5. A învăța să dialoghezi. Excurs despre dorință

Am discutat până acum despre exercițiile spirituale prin care se urmărea accederea la un mod de viață autentic, evidențiind atât punctele comune, cât şi divergențele notabile dintre cele mai importante doctrine filosofice ale Antichității târzii: stoicismul şi epicureismul. Respectând tipologia sugerată de Hadot, voi completa această dare de seamă prin identificarea a încă trei paliere, intim corelate, propice exercițiilor spirituale. Trebuie însă reținut faptul că prin toate aceste registre se vizează, în ultimă instanță, „arta de a trăi", exercițiile fiind, în ansamblul lor, menite să determine conversia sufletească a celui care le practică. În fond, continuăm să vorbim despre ceea ce însemna „a învăța să trăieşti" în conformitate cu diversele şcoli de filosofie antică, precizările care vor urma implicând – pe lângă unele reluări inevitabile ale câtorva chestiuni deja abordate – necesare aprofundări tematice, precum şi o serie de elemente complet noi în raport cu cele deja indicate.

A ÎNVĂȚA SĂ DIALOGHEZI

Acest palier al exercițiilor spirituale rămâne legat pentru totdeauna de *socratism*, de emblematica figură a lui Socrate. În măsura în care ficțiunea platoniciană reproduce, până la un punct, scenariul unor situații reale, dând seama de personalitatea lui Socrate şi mai cu seamă de strategia pe care acesta o aplica în relație cu partenerii de discuție, textele lui Platon rămân documentul din care putem extrage cele mai prețioase şi pertinente indicații cu privire la exercițiul filosofic al *dialogului*.

Mai întâi, e limpede că, din perspectivă socratică, nu e atât de important *ce* discuți, ci cu *cine* discuți, dialogul având ca miză ultimă trezirea conştiinței morale a interlocutorului. În aceeaşi ordine de idei,

scopul nu este ca interlocutorul să *învețe* ceva de la tine, să își însușească elementele unei doctrine (nu degeaba Socrate repeta mereu că singurul lucru pe care îl știe este că nu știe nimic), ci să se *cutremure* de propria sa ignoranță și suficiență, hotărându-se să pornească pe drumul anevoios al cunoașterii de sine. Acest deziderat este însă indisociabil, din punct de vedere socratic, de acela al *grijii față de sine*, având așadar o certă finalitate practică și concretizându-se într-un *mod de viață* cu adevărat filosofic, așa cum a fost cel întrupat exemplar de Socrate.

„Am încercat să conving pe fiecare dintre voi să se îngrijească mai puțin de ceea ce are și mai mult de ceea ce este, astfel încât să devină cât mai virtuos și mai rațional cu putință”, mărturisea Socrate în *Apologie* (36 c). În mod corespunzător, Alcibiade e pus în *Banchetul* să descrie impactul provocat de dialogurile cu Socrate în acești termeni: „adesea mă lăsa într-o asemenea dispoziție sufletească, încât pur și simplu simțeam că nu mai pot să trăiesc la fel ca până atunci... Mă face să admit că, în timp ce îmi ocup vremea cu politica, nu mă îngrijesc de mine însumi” (215 e 6 – 216 a 5). Hadot (1995, p. 90) propune mai multe sensuri complementare ale „cunoașterii de sine”: *o raportare constantă la sine* fără de care niciun exercițiu spiritual nu ar fi posibil; o conștientizare a propriei *lipse* de înțelepciune, indispensabilă pentru a te plasa pe *drumul spre* înțelepciune, adică pentru a deveni *filo-sof*; o încercare de a afla cine ești *cu adevărat*, detașându-te de tot ceea ce nu ține în mod autentic de ființa ta; un *examen de conștiință* vizând îmbunătățirea stării morale.

Se poate susține că dialogul, cel puțin în forma *solilocviului*, a convorbirii cu sine însuși, constituie chiar *structura* exercițiilor spirituale. Această practică a dialogului cu sine este indispensabilă și pentru capacitatea de a întreține un dialog autentic cu ceilalți. Afirmând că aici se descoperă însăși structura exercițiilor spirituale, urmăresc, totodată, să evidențiez faptul că dialogul veritabil rămâne, în fond, un *exercițiu de atenție* – atenție la celălalt și deopotrivă atenție la propriile tale voci secundare, în ipostaza solilocviului – și un *exercițiu de prezență* autentică – din nou, atât prezență a celuilalt, cât și prezență la sine însuși, în cazul solilocviului dialectic. Hadot întrevede aici o condiționare mutuală: „Doar acela capabil de o întâlnire genuină cu celălalt este capabil de o autentică întâlnire cu sine, conversa fiind la fel de adevărată” (p. 91).

În măsura în care orice exercițiu spiritual comportă o formă *dialogală* implicită sau explicită, dialogurile platoniciene pot fi considerate „exerciții model", „itinerarii de gândire" în care parcursul depinde la fiecare pas de reînnoirea *acordului* dintre interlocutori, având ca finalitate nu transmiterea unei doctrine, ci provocarea unei anumite „atitudini mentale" propice exercițiului filosofic şi conversiei personalității.

Această condiție a *acordului* reînnoit este esențială în măsura în care există tendința de a sublinia doar cealaltă dimensiune a oricărui dialog, cea *agonală*, riscând să transformăm prilejurile de autentică *mirare* filosofică în simple exerciții sofistice, detaşate şi impersonale. Chiar dacă orice discuție se situează sub semnul unei „agonistici generale", cum va spune Lyotard, aceasta nu înseamnă că obiectivul urmărit în orice împrejurare este de a ieşi învingător; în anumite momente, e mai important să ieşi *schimbat* dintr-o asemenea înfruntare, e mai important ca respectiva discuție să-şi pună pecetea asupra ta şi să *rodească* în tine, chiar dacă nu imediat. O condiție a dialogului autentic, indispensabilă în orice exercițiu spiritual, este ca „noi să ne *lăsăm* schimbați" de celălalt, „în punctele noastre de vedere, în atitudini şi convingeri", avertiza Hadot (p. 91). De altfel, însuşi postmodernul Lyotard (2003, pp. 24-25) sugera o perspectivă mult mai nuanțată şi mai subtilă cu privire la „jocurile de limbaj": „a vorbi însemnă a lupta, în sensul de a juca, iar actele de limbaj țin de o agonistică generală. Asta nu înseamnă neapărat că se joacă pentru a câştiga. Se poate face o mutare pentru plăcerea de a inventa: căci ce altceva este toată munca de hărțuire a limbii pe care o realizează vorbirea populară sau literatura? Invenție continuă de construcții lingvistice, de cuvinte şi sensuri, invenție care, la nivelul vorbirii, face să evolueze limba şi procură mari satisfacții. Dar fără îndoială că nici această plăcere nu este independentă de un sentiment al succesului, smuls de la un adversar cel puțin, dar de la unul de talie, cum este limba standard, conotația".

Sigur că e nevoie să lupți cu celălalt şi în primul rând cu *inerția* sa mentală, cu automatismele lui, cu prejudecățile sale nereflectate. Tocmai de aceea nu e suficientă „demonstrația" impecabilă din punct de vedere logic, ci trebuie să te aventurezi pe terenul alunecos al retoricii, împrumutând instrumentele adversarului, adică *masca* sofistului, în vederea

persuadării interlocutorului, a *seducerii* lui, astfel încât să-i provoci *conversia* sufletească decisivă în practica terapeutică şi „psihagogică" a exerciţiilor spirituale. Dar dacă uiţi vreun moment obiectivul urmărit şi te laşi tu însuţi sedus de măiestria propriului discurs, atunci rişti o pervertire sufletească încă mai gravă decât cea în care se găseşte interlocutorul pe care încerci să-l iluminezi; rişti să te transformi exact în ceea ce urai mai mult, pătrunzând în orizontul de umbră al sofisticii *parazitare*.

Aş mai evoca, în acest context, o idee de căpătâi a lui K. Jaspers (1986, p. 13): potrivit acestuia, comunicarea autentică, cea care stabileşte „nu de la intelect la intelect", ci „de la existenţă la existenţă", implică „o înfruntare animată de iubire, fiecare punându-i la dispoziţie celuilalt toate armele sale. [E limpede că *onestitatea* este şi ea o condiţie *sine qua non* pentru un dialog veritabil, altfel e greu să rezişti ispitei de a-ţi convinge interlocutorul *indiferent* prin ce mijloace.] Certitudinea fiinţei autentice se dobândeşte doar în acea comunicare în care se înfruntă fără rezerve, întru comuniune, libertatea cu libertatea. În felul acesta, toate raporturile cu celălalt nu sunt decât pregătitoare, pentru ca în momentele hotărâtoare, graţie unei exigenţe reciproce, fiecare interlocutor să-i pună celuilalt întrebări ce merg până la rădăcina lucrurilor". Convins că numai în comunicarea personală se concretizează şi „se realizează pe deplin orice adevăr" universal, Jaspers afirmă că strădunţa stoicilor de a accede la o perspectivă „cosmică", „de sus", „devine în acest context rigidă şi lipsită de conţinut". (Să nu uităm însă că exerciţiul stoic al „vederii de sus" era dublat şi echilibrat de cel al „atenţiei" la prezent, implicând atenţia deplină la ceea ce faci acum şi la omul căruia îi vorbeşti în această clipă sau pe care îl poate afecta acţiunea ta, aşadar o certă dimensiune morală *personală*. „Vederea de sus" era mai degrabă solicitată în raport cu ceea ce ţi se întâmplă şi nu stă în puterile tale să schimbi, decât în raport cu sfera libertăţii morale şi a întrajutorării umane.)

Am afirmat că dialogurile platoniciene sunt „exerciţii model", structura lor fiind aceea paradigmatică pentru orice aventură spirituală cu caracter dialogal. Cheia cred că o oferă precizările contrariante pe care Platon le oferă la un moment dat în *Scrisoarea a şaptea* (341 c-e). De ce ne spune aici Platon că învăţătura sa nu e „o învăţătură care să poată fi pusă în cuvinte"? De fapt, el dă de înţeles următorul lucru: „filosofia lui

Platon", „doctrina" sa, ar putea fi rezumată şi livrată în puţine cuvinte. Ai putea avea „chintesenţa" platonismului pe o singură foaie (explicitând, de pildă, celebra „linie a analogiei" din *Republica* VI, cu treptele cunoaşterii cărora le corespund anumite nivele de fiinţă). De fapt însă, nu ai avea nimic. Tot ce e viu şi valoros în această învăţătură se pierde printre degete atunci când e „strâns în pumn", conceptualizat în mod strict. Pentru că „învăţătura" lui Platon nu se poate preda decât printr-un discurs, însă „miezul" ei e *în afara* discursului, într-o „exterioritate" recuperată pentru Sistem (în sensul dialecticii hegeliene) şi astfel denaturată imediat ce este numită, calificată cu acest termen: „exterioritate". Iată de ce Platon adaugă faptul că e nevoie de „un lung şi repetat exerciţiu" şi de „o trăire continuă a acelor probleme", de un efort susţinut şi îndelungat în care cel aflat pe drumul spre înţelepciune „freacă unele de altele nume, definiţii, reprezentări şi senzaţii", până ce obţine o *scânteie*, o străfulgerare, o „iluminare" sau o „intuiţie". Cu alte cuvinte, până ce accede la o înţelegere *autentică* a ideilor cercetate şi la un răspuns cu adevărat asumat la problemele vizate.

Mai simplu spus, înţelegem că Platon vedea structura încâlcită a dialogurilor sale, presupunând numeroase încercuiri, reveniri, ocoluri, diviziuni şi digresiuni, ca o condiţie indispensabilă pentru ca cititorul să efectueze un anumit parcurs, o anumită familiarizare cu exerciţiul de gândire filosofică. E nevoie de aceste poteci întortocheate, solicitând sesizarea unor sofisme deliberat introduse, evitarea mai multor capcane şi menţinerea trează a atenţiei la cele mai fine aluzii, pentru că numai graţie acestui parcurs o idee devine *a ta*; livrată în forma ei nudă, fără antrenament prealabil, ea nu e decât o monedă calpă, care te va lăsa *neschimbat*. Pentru că nu sunt ale tale decât ideile care te *transformă*, care determină o veritabilă conversie sufletească, aceasta pare să fie credinţa lui Platon, credinţă moştenită de la Socrate.

Structura dialogului ca exerciţiu spiritual implică astfel pregătirea interlocutorului pentru a ajunge singur la descoperirea înfiorată a *ideii*, doar aşa valoroasă. Nu vă livrez nicăieri „esenţa" doctrinei mele, pare să spună Platon în *Scrisoarea a şaptea*, pentru că esenţa ei este *căutarea* neobosită; vă ofer însă o serie de repere, de mijloace discursive sau de *modele* pentru a vă descoperi singuri drumul – iar acestea sunt „dialogurile" mele.

Consider că o structură analogă comportă şi interogaţia cu privire la paradoxul metaforei „vii", în sensul pe care îl dă Ricœur acestei sintagme (*la métaphore vive*).

Pe de-o parte, s-ar părea că „viaţa" metaforelor este chiar rezistenţa la conceptualizare, menţinerea unei aure misterioase, a unei fertile ambiguităţi poetice. Pe de altă parte însă, o metaforă care nu *ar da* ceva *de înţeles* nici nu ar emoţiona pe nimeni; ea „moare" tocmai dacă nu se produce lexicalizarea ei, dacă nu este înţeleasă de nimeni şi nu e astfel conceptualizată. S-ar părea atunci că nu există metaforă „vie", că „orice cuvânt devine *imediat* concept", cum spunea Nietzsche (1991, p. 122), denunţând arbitrarul semantic, lexicologic, ce ar patrona geneza limbajului. Şi totuşi, parafrazându-l pe Derrida (2005, p. 35), chiar dacă *nu există* metaforă „vie", ea *se dă*. (Derrida folosea o formulă asemănătoare pentru a sugera următoarea aporie: nu există Dreptate în stare pură, ci doar concretizarea ei în diverse şi divergente sisteme de legi şi constituţii; însă Dreptatea cu majusculă „se dă" fără încetare, în sensul că ea rămâne orizontul unei permanente aspiraţii şi inspiraţii fără de care nu ar exista niciun sistem de drept pozitiv). Metafora „vie" se dă în sau ca *emoţie* prilejuită de stranietatea unei expresii, emoţie care devine *prilej pentru sens*, pentru înţelegerea *personală* a sensului acelei expresii, adică pentru o restabilire a pertinenţei semantice şi o conceptualizare pe cont propriu a *adevărului* ei. Iar aceasta e chiar înţelegerea *autentică* de care vorbeam mai devreme, cea făcută posibilă de un dialog reuşit, unul care ne pune în *criză* şi ne forţează să ne revizuim (sub)înţelesurile.

De fapt, problema originară nu e înţelesul, ci *înţelegerea*, nu metafora, ci *metaforizarea*, adică actul sau procesul corespunzând unui stadiu al „asemănărilor de familie" cu caracter preconceptual. Este vorba de un act care conjugă gândirea şi imaginaţia în procesul de „sesizare a asemănătorului", aşa cum se exprima Aristotel (*Poetica*, 1459 a), este vorba de travaliul hermeneutic prin care *apropriezi* sensul unei metafore, făcând-o să devină „a ta", *asimilând* un mod inedit şi personal de a vedea lucrurile. În fond, este conceptul *in statu nascendi*, în entuziasmul descoperirii, mereu deja recuperată într-o *ordine* discursivă şi pentru Sistem.

Care să fie atunci *lecția* perenă a dialogurilor platoniciene? Poate că aceasta: profesorul nu trebuie să se grăbească să livreze cunoştinţe, iar studenții să ceară informații pasteurizate. Se prea poate ca toate marile adevăruri ale filosofiei să fie nişte crase banalități, fără „atmosfera" lor, fără redescoperirea lor fără resuscitarea metaforicității unor concepte, fără *şocul* prilejuit de redescoperirea şi scoaterea la lumină a subînțelesurilor noastre cele mai familiare. Încerc uneori să-mi provoc studenții la seminariile despre Platon, spunându-le de la început: nu cred că o să aflați nimic care să vă plaseze deasupra celorlalți practicând filosofia, nu veți avea acces la vreo experiență „paranormală" sau la o înțelepciune secretă, rezervată aleşilor; o să aflați doar ceea ce cu toții ştiam deja, având însă o „înțelegere medie şi vagă". Iată de ce contează atât de mult *cum* o aflați, cum vă *pregătiți* pentru această descoperire *a voastră*, în dublul sens al genitivului, implicând deopotrivă faptul că descoperirea este a voastră, că vă aparține, şi că descoperirea *sunteți* voi înşivă, adică fiecare în parte.

Înțelegem de ce, în contextul dialogurilor platoniciene, nu contează prea mult soluția, cât *drumul*, parcursul prin care ne *formăm* gândirea, ne purificăm sufletul, devenim apți să căutăm soluții pe cont propriu. Recurgând la o analogie oferită în dialogul *Omul politic*, miza *paideică* a exercițiilor filosofice nu este de a-l învăța pe interlocutor un răspuns anume la o problemă determinată, ci de a-l face capabil să ajungă singur la răspunsuri pertinente pentru tot felul de probleme, la fel cum copilul mic nu e pus de învățătorul lui să pronunțe pe litere un anumit cuvânt doar pentru ca acesta să ştie cum se pronunță corect acel cuvânt, ci pentru a se exersa, astfel încât să poată pronunța corect *orice* cuvânt. În aceeaşi ordine de idei, Schaerer, citat de Hadot (1995, p. 119), sublinia că *definițiile* din dialogurile platoniciene sunt „lipsite de importanță" în ele însele, valoarea lor constând pe de-a-ntregul „în drumul parcurs pentru a le obține. De-a lungul drumului, interlocutorul capătă o *putere de pătrundere* sporită (*Sofistul*, 227 a-b), mai multă *încredere* (*Theaitetos*, 187 b) şi mai multă *dibăcie în toate privințele* (*Omul politic*, 285 d-f). Sufletul său este astfel *purificat*, pe măsură ce respinge opiniile care îi barau înainte calea spre iluminare (*Sofistul*, 230 b-c)".

Trebuie accentuat faptul că dialogurile platoniciene nu asumă nicio clipă caracterul unor exerciții pur „intelectuale", ci angajează *metamorfoza* persoanei animate de o *dorință* reală de a dialoga, ca şi de dorința de Bine. Sub semnul acestei dorințe, persoana umană, ocupându-se cu exerciții de gândire ce implică supunerea la stringențele *Logos*-ului, îşi întoarce privirea de la lumea sensibilă şi se lasă *convertită* întru Bine.

Găsesc nimerit, în contextul de față, să insist asupra caracterului veritabil al *ironiei socratice*, ca şi asupra „artei de a moşi" sau a *maieuticii*.

Socrate, „primul mare grec despre care ştim că a fost urât", cum nota Nietzsche, este personajul legendar care, ascunzându-se mereu în spatele unei *măşti*, *disimulând* în permanență, *dezicându-se* continuu de sine şi de orice idee primită „de-a gata", va deveni el însuşi o mască pentru cei ce vor simți nevoia unui anumit grad de distanțare şi ironie în raport cu propria doctrină, aşa cum s-a întâmplat, în primul rând, cu marele său discipol Platon.

Socrate este practic cel care descoperă valoarea *paideică* a disimulării, după cum sublinia Kirkegaard. Există o raportare înşelătoare chiar la noțiunea de „disimulare": poți să înşeli pe cineva „de dragul adevărului", poți să-l înşeli *întru* adevăr, să te prefaci pentru a-l *preface*, convertind artificiile sofisticii în veritabile instrumente pedagogice. Lecția socratică – viclenia „bună" – este însuşită de Kirkegaard, „al cărui obiectiv era să-şi facă cititorul conştient de greşelile lui nu respingându-le în mod direct, ci prezentându-le de aşa manieră încât absurditatea lor să devină manifestă" (Hadot, 1995, p. 150). Este exact ceea ce făcea Socrate cu interlocutorii săi, îngroşându-le punctele de vedere cu aerul că le susține, până ce aceştia îşi dădeau *singuri* seama de dificultățile pe care le antrena susținerea acelor idei, ieşind cu adevărat *transformați*, cutremurați în urma dialogului cu Socrate.

„Un educator nu spune niciodată ceea ce gândeşte el însuşi, ci, întotdeauna, doar ceea ce gândeşte despre un lucru în relație cu cerințele celor pe care îi educă. El nu trebuie să fie depistat în această disimulare", scria şi Nietzsche (*apud* Hadot, p. 151).

Găsesc nimerit să redau aici traducerea unui pasaj mai amplu, în care Hadot sintetizează excelent caracterul metodei ironice şi al faimoasei *maieutici* practicate de Socrate, cel care „nu zămisleşte nimic, de vreme

ce nu ştie nimic, ci doar îi ajută pe ceilalți să se zămislească pe ei înşişi"; înțelegem de aici că discutând cu Socrate nu afli *ceva*, ci ai şansa să *devii* tu însuți Socrate, adică să ai experiența gândirii şi să accezi la dimensiunea reflexivă:

„Aspectul absolut esențial în această metodă ironică este drumul pe care Socrate şi interlocutorul său îl parcurg împreună. Socrate pretinde că doreşte să învețe ceva de la interlocutorul său, şi în aceasta constă autodeprecierea sa ironică. De fapt, chiar dacă Socrate *pare* să se identifice cu interlocutorul şi să intre complet în discursul acestuia, în ultimă instanță interlocutorul este cel care intră fără să-şi dea seama în discursul lui Socrate, identificându-se cu *el*. Să nu uităm: să te identifici cu Socrate înseamnă să te identifici cu *aporia* şi îndoiala, câtă vreme Socrate nu ştie nimic; tot ce ştie e că nu ştie nimic. Iată de ce, la finalul discuției, interlocutorul nu a învățat nimic; de fapt, el nici nu mai ştie ceva. Şi totuşi, pe durata discuției, el a experimentat ce înseamnă adevărata activitate a spiritului. Mai mult încă, el *a fost* Socrate însuşi. Iar Socrate este interogație, suspiciune, este pasul în urmă pentru a se privi pe sine; într-un cuvânt, este conştiință" (p. 154). Iată finalitatea exercițiilor spirituale întruchipată în figura socratică: aceea de a determina o *conversie* sufletească, o *metamorfoză* a personalității.

În contextul maieuticii socratice se cuvine menționat încă un lucru decisiv: Socrate, îndrăgostit ca nimeni altul de cuvinte şi argumente, înțelege mai bine ca oricine *limitele limbajului* şi neputința discursului de a comunica experiența autentică, cel puțin printr-o abordare frontală; nu poți înțelege dreptatea dacă nu ai *trăit* dreptatea, pare să spună el. Aici, crede Hadot, găsim unul dintre motivele profunde ale ironiei socratice, ale disimulării practicate fără încetare: pur şi simplu, nu poți comunica direct ideile cu adevărat importante şi experiența existențială şi morală, e nevoie de-o mască, de ironie „oblică" şi de transmitere *aluzivă*, indirectă, altfel comunicarea e ratată. „Limbajul direct nu e adecvat pentru a comunica experiența faptului de a exista, conştiința autentică a ființei, seriozitatea vieții aşa cum este ea sau solitudinea deciziei". Limbajul „comun" ne condamnă la *banalitate* şi, într-un anumit sens, aşa cum sugera Nietzsche, „pentru gânditorul existențial, banalitatea şi superficialitatea sunt o necesitate vitală" (Hadot, 1995, p. 156) – sau, aş adăuga, o aparență *esențială*.

Aş mai introduce un ultim element, din nou, mergând pe urmele lui Hadot. E vorba despre modul în care *erosul* socratic nu este altceva decât concretizarea metodei ironice *în afara* discursului (exegetul francez, influenţat de Kirkegaard, vorbeşte chiar despre „ironia erotică a lui Socrate"). Ce făcea Socrate cu toţi acei tineri promiţători pe care îi întâlnea? La nivelul dialogurilor platoniciene, Alcibiade rămâne modelul acestei *conversii* amoroase purtând amprenta lui Socrate. Să vedem.

El *pretindea* mai întâi că este îndrăgostit, îl făcea pe tânăr să creadă că este irezistibil atras de frumuseţea fizică a acestuia. Situaţia era uşor de înţeles, câtă vreme Socrate nu era un bărbat atrăgător. Curând însă, tânărul descoperea că este incapabil să satisfacă dragostea lui Socrate, pentru că îi lipseşte frumuseţea adevărată. Devenind conştient de lipsurile sale, tânărul se îndrăgostea atunci el însuşi de Socrate. Dar Socrate nu era decât o mască, însăşi masca iubirii, a dorinţei de frumos şi a aspiraţiei neîncetate spre mai bine, mai curat, mai înalt. Cel care se îndrăgostea de Socrate se îndrăgostea de iubire, de fiorul sacru, *iubea iubirea*, devenea *reflexiv* şi pe acest palier existenţial, nu doar la nivelul cugetării, la nivelul de „gândire a gândirii". (Se poate susţine că toate actele fundamental umane asumă această dimensiune *reflexivă* şi „autoreferenţială": nu poţi să iubeşti fără să iubeşti mai întâi şi deopotrivă iubirea, miracolul ei; nu poţi să crezi dacă nu crezi mai întâi şi deopotrivă în posibilitatea credinţei, sau în „efectivitatea" ei; nu poţi să gândeşti fără să gândeşti, cel puţin implicit, însăşi gândirea, adică fără să sesizezi „legile" ei, sintaxa logică a limbajului întrebuinţat.) A-l iubi pe Socrate însemna astfel să iubeşti iubirea lui *pentru* – sau aspiraţia lui *către* – frumos şi perfecţionare. Iubindu-l pe Socrate, tânărul găsea de fapt drumul către propria sa desăvârşire morală şi spirituală, aşa cum lasă, de pildă, să se înţeleagă un pasaj profund din dialogul *Alcibiade*, la care mă voi referi un pic mai târziu (131 c-d).

***

„Ia spune, Alcibiade, ce preferi: să-ţi duci viaţa mulţumindu-te cu toate bunurile de care ai parte acuma, sau să mori pe loc, în cazul că nu-ţi va fi îngăduit să dobândeşti mai mult?" (Platon, *Alcibiade*, 105 a).

Întrebarea pe care Socrate o formula în chip retoric îl transformă pe Alcibiade într-un fel de prototip al *râvnitorului*, al acestor ființe nesătule cu miezul gol. Ne temem de ei, mai ales când ajung la putere, ne temem de ambițiile nemăsurate ale acestora, dar nu ne putem reprima o teribilă bănuială: în fond, nu suntem cu toții la fel?

Ființe plămădite din cuvânt şi dorință. Nu alergăm cu toții după himere? Nu e oare *tânjirea*, în acelaşi timp, propria noastră „materie", inconsistentă, senzuală, dar şi „cauza eficientă" care ne aleargă spre mormânt fără să ne îngăduie vreo clipă de pace, ocupându-ne în permanență somnul cu vise?

Cădem astfel pradă, pentru a câta oară, unei tentații metafizice. Devenim reflexivi şi privim în gol. Aflați la început, pare simplu. Vom spune: la fel ca limbajul (care nu e, poate, decât una dintre formele ei), dorința comportă o structură lacunară. Ne *lipseşte* obiectul. Dar ce zace „în spatele" acestei absențe cotropitoare? Există un *secret* al dorinței umane?

Aplicând o regulă evidentă din psihologie sau economie, observăm că valoarea unui obiect „creşte proporțional cu rezistența pe care o întâmpină obținerea lui" (Girard, 1999, p. 333). Aşa cum valoarea îi este *adăugată* obiectului ca rezultantă a unor interacțiuni sociale, nici „rezistența" pe care o avem de înfruntat în obținerea lui nu este pe de-a-ntregul „naturală". Potrivit lui Girard, chiar cel care ne desemnează ca dezirabil un anumit obiect, astfel recomandându-l, făcându-l *atractiv*, este cel care de obicei îl şi interzice, dorindu-l (numai) pentru sine şi inițiind pe această cale rivalitatea mimetică. (Abia un asemenea *double bind*, „dublul imperativ care vine de la celălalt, ca model – imită-mă – şi ca rival – nu ma imita", ar face cu adevărat inteligibilă noțiunea freudiană de „ambivalență" – Girard, 1999, p. 329.) Dobândind într-o oarecare măsură calitatea de fruct oprit, obiectul este *transfigurat*, fapt ce conferă dorinței umane o dimensiune „metafizică": dorim să posedăm obiectul nu atât pentru sine, cât pentru dorința pe care o stârneşte în Celălalt, în „model". Să spunem atunci că, în realitate, ne dorim să posedăm, prin intermediul obiectului, *dorința* Celuilalt?

Girard (1999, p. 360) nu aprobă însă maniera în care Hegel depista, în substratul relațiilor umane, o eternă luptă pentru *recunoaștere*, un conflict de care ar da cel mai bine seamă dialectica stăpân/sclav. Pentru gânditorul francez, dorința umană nu este „dorința dorinței Celuilalt", ci „dorință *în funcție de* dorința Celuilalt" (sau prima nu este decât o „complicație" a celei de-a doua). Inconsistența dorinței raportată la obiectul ei fizic nu se constituie doar într-un pretext pentru a-ți lua în stăpânire rivalul, ci antrenează, în chip fundamental, obiceiul „preaomenesc" de a râvni la obiecte din ce în ce mai dificil de obținut și mai disputate. În clipa în care presupusul rival îți oferă obiectul pe tavă, în clipa în care ai cale liberă spre ceea ce râvneai, respectivul obiect și-a pierdut pentru tine valoarea. De aceea, ești obligat mereu să mergi mai departe, să cauți mai departe.

S-ar părea că „infinitul" dorinței ne condamnă pe toți la eșec și că „natura" noastră ne predispune la nefericire (concluzie la care ajungea pe un alt drum și Freud, cu ceva timp în urmă). Investiția simbolică în obiect, acea aură magică pe care numai rivalitatea mimetică i-o poate conferi, ne scapă inevitabil printre degete oricând ajungem în poziția de a *apuca* obiectul dorit, de a ni-l apropria. Decepția este din acest motiv de neocolit, iar victoria are întotdeauna un gust amar, plasându-ne fără întârziere în căutarea unui nou punct de atracție, a unui obiect care ne va ispiti prin dificultatea sporită de a-l obține.

În ultimă instanță, „dorința aspiră la o rezistență insurmontabilă" (p. 336), conchide Girard, ceea ce plasează în inima noastră o contradicție de nerezolvat. Logica dorinței e „și ea o logică a pariului"; în loc să ieșim din joc înainte de a pierde totul, „ghinionul" ne va face să mizăm „sume tot mai mari pe probabilități tot mai slabe". J.-M. Oughourlian, interlocutorul lui Girard, formulează în acest sens câteva observații extrem de inspirate: „Fie că reușește, fie că eșuează, subiectul merge prin urmare tot spre eșec. În loc să tragă concluzia că dorința însăși este un impas, el găsește mereu mijlocul să conchidă în favoarea ei, să-i acorde dorinței o ultimă șansă... Câtă vreme n-am înfrânt încă toate obstacolele, mai rămâne o posibilitate, tot mai infimă, însă niciodată nulă, ca în spatele ultimului meterez, apărată de ultimul dragon, să se afle totuși comoara îndelung căutată... În fond, vorbim mereu de pariul lui Pascal... Să pariezi pe Dumnezeu înseamnă să pariezi pe *alt*

Dumnezeu decât Dumnezeul dorinței" (1999, p. 336). Girard nu se îndoiește că acest „alt Dumnezeu" este chiar acela pe care îl relevă o lectură non-sacrificială a textelor evanghelice. „Milă voiesc, iar nu jertfă" (*Mat.*, 9, 13).

(Mai există cel puțin o cale de a pune degetul pe rană, evidențiind „falimentul" de neocolit al dorinței; o abordare directă ce face apel doar la calitatea de viitor *pur*, „iconoclast" și imprevizibil, prin contrast cu orice formă de viitor „anterior": imaginat, proiectat, anticipat. Am evocat în câteva rânduri *tânjirea* noastră cea de toate zilele după o asemenea „experiență a imposibilului", cum ar numi-o Derrida. Astfel înțeleasă, disperarea, o disperare în stare *pură*, se descoperă ca o dimensiune constitutivă a *speranței*. „Prezentul nu conține finalitatea. Viitorul nu o conține nici el pentru că nu e decât ceea ce va fi prezent... Dacă, așteptând o plăcere, suntem dezamăgiți atunci când ea sosește, cauza decepției noastre e că așteptam un viitor... Ar trebui ca viitorul să ne fie accesibil fără a înceta să fie viitor. Absurditate de care numai veșnicia ne poate vindeca", spunea S. Weil – 2003, pp. 57-58.)

Realizând că dorința constituie rădăcina ultimă a tuturor suferințelor omenești, înțelepții din Orient au propus din cele mai vechi timpuri o soluție radicală: ar fi de dorit să nu-ți mai dorești nimic, să nu mai râvnești la nimic, altfel spus, să transcenzi intenționalitatea conștiinței renunțând la rodul actelor tale, după celebra formulă din Bhagavad-gita. „Faptele mele nu se prind de mine, nu doresc fructul faptei", acesta era miezul învățăturii transmise lui Arjuna.

Se predică detașarea extremă, faptuirea automată, impersonală, parcă fără agent, adică fără conștiință intențională, în acord cu un străvechi principiu taoist: „a acționa ca și cum nu ai acționa" (*wei-wu-wei*). Să considerăm atunci că este în joc abolirea oricărei finalități personale, subminarea decisivă a viziunii teleologice asupra naturii și existenței?

Înainte de a ne grăbi să scoatem în evidență diferențele ireconciliabile dintre această doctrină paleoasiatică și substratul grecesc și creștin al spiritualității europene, cred că se cuvin făcute unele precizări. Mai întâi, trebuie remarcat că aparentul abandon de sine stipulat aici echivalează, de fapt, cu o regăsire a adevăratului sine, *atman*, prin desprinderea

acestuia de iluzoria legătură cu „tendințele" întrepătrunse în sânul naturii. Apoi, este cazul să remarcăm faptul că şi creştinismul încurajează o asemenea suspensie a intenționalității cel puțin într-un caz: cel al veritabilelor acte de milostivenie, de caritate. Urmând prescripțiile evanghelice, atunci când faci o faptă bună „nu trebuie să ştie stânga ce face dreapta". Aceasta nu înseamnă altceva decât că nu trebuie să te bucuri de fructul imaginar al faptei tale bune, deoarece astfel îți primeşti deja răsplata, anulezi semnificația autentică a „darului", a carității, reintroduci gestul tău în circuitul eco-nomic al schimbului, *răs*plății şi *re*cunoştinței.

Acestea fiind zise, putem acum să răspundem *negativ* la întrebarea formulată mai înainte. Doctrinele religioase ce recomandă non-ataşamentul nu abolesc, de fapt, finalitatea personală a existenței umane, ci doar o deplasează într-un alt registru, de „dincolo". Renunțarea la scopuri particulare, la finalități imediate, implică realizarea dorinței supreme; ea aduce cu sine Iluminarea, eliberarea de „fapte", adică de legea *karmei*, de ciclul reîncarnărilor succesive. Renunțarea aduce *pacea*.

Ce se întâmplă însă dacă abandonăm *aici* orice plan, iar *dincolo* nu se vădeşte nimic? Ce se întâmplă atunci când refuzăm cu un singur gest şi recursul la transcendență, şi automodelarea, creația personală a unei existențe unitare, cu sens?

„Sensibilitatea absurdă", pentru a folosi formula lui Camus (*Mitul lui Sisif*, 1994), simte prin toți porii „opacitatea" lumii şi caracterul „inuman" al frumuseții; ea rezistă ispitei familiare de a proiecta un sens arbitrar în acest univers străin şi indiferent, de a camufla insignifianța originară printr-o iluzorie finalitate postulată în chip arbitrar de propria conştiință; ea declară un război lipsit de speranță oricărui *suport* pentru speranță, omenesc sau divin. Pentru Camus (1994, p. 127), absurdul nu este sinonim cu iraționalul, ci cu prilejul constant al unei ciocniri violente, al „întâlnirii dintre această rațiune eficace, dar limitată, şi iraționalul ce renaşte întruna".

Ce putem înțelege de aici? Admițând că nu există niciun motiv temeinic pentru a muri sau pentru a trăi mai departe (deoarece nu există *în genere* motive *temeinice* pentru ceva), tot ce putem face e *să acumulăm cât mai multă experiență* (abandonând însă iluzia unei evoluții, a unei

creşteri). „A crede în absurd înseamnă a înlocui calitatea experiențelor prin cantitatea lor" (p. 144). Viața „va fi cu atât mai bine trăită, cu cât nu va avea niciun sens" (p. 139), altfel spus, cu cât vom refuza mai categoric orice veşmânt narativ şi orice aparență de *quest* a existenței individuale. Să ne înfruptăm din tot ce are viața de oferit, până la epuizare, să nu spunem „nu", să nu ne refuzăm niciun rol; iar la sfârşit, să nu murim împăcați sau „de bună voie".

Se va spune, desigur, că şi acesta e tot un plan, ba chiar o *metodă* de viață; ce mai contează însă o contradicție, dacă mă ajută să merg mai departe! S-ar putea însă ca astfel să trăim într-o cumplită amăgire, închizând ochii în fața deznodământului irevocabil. Lacomi de trăire în stare brută, neinterpretată, uităm că şi acest *divertisment* e tot un „montaj". Fugim de noi înşine, fugim fără oprire de o disperare crâncenă şi umană. Până ce moartea ne ajunge din urmă sau ne aşteaptă la cotitură („Şi cum te-ai grăbit!..."). Să adăugăm că toate acestea, pentru Camus, se justifică în final doar printr-un individualism dus la extrem: „Spectacolul orgoliului uman este inegalabil" (1994, p. 140).

„Trebuie să ni-l imaginăm pe Sisif fericit" (p. 194)? Trebuie să ni-l imaginăm în chip de „portocală mecanică". Şi el e un om-angrenaj. Şi el e un prizonier al dorinței.

Datorăm lui Foucault şi preocupării sale de căpătâi pentru relația dintre adevăr şi subiectivare o incitantă reevaluare a importanței pe care o poate pretinde un dialog platonician multă vreme neglijat: *Alcibiade*. Nu mi-am propus să abordez acum tema centrală a dialogului, şi anume *cunoaşterea* de sine văzută ca o condiție indispensabilă pentru *îngrijirea* de sine, ci doar să evoc un pasaj, un *rând* pe care e aşa de uşor să-l treci cu vederea.

(Toate dialogurile sunt veritabile *exerciții spirituale* în care filosoful testează atenția şi pătrunderea intelectuală a cititorului, înscenând „la suprafața" textului o succesiune de argumente adesea inconsistente, înşelătoare, jucându-se deopotrivă cu vigilența noastră şi cu cea a interlocutorilor imaginari ai lui Socrate. Însă pentru cel atent, capabil să priceapă semnificația acestor încercări, să profite de ele, „semnele" operei nu întârzie să se descopere.)

Încercând să probeze că „omul este altceva decât propriul său trup” (129 e), Socrate recurge la o succesiune de ilustrări pilduitoare, dintre care se degajă *exemplul iubirii*. Te-ai putea întreba: să fie oare întreaga argumentaţie doar o capcană pe care vicleanul Socrate i-o întinde ambiţiosului, dar naivului Alcibiade, făcându-l să admită că din mulţimea de „pretendenţi”, „nu a existat şi nu există îndrăgostit de-al lui Alcibiade, fiul lui Clinias, în afară de unul singur, vrednic la rându-i de a fi iubit – iar acela este Socrate, fiul lui Sophronicos şi al Phainaretei” (131 e)? Dar cum îl recunoaştem pe *adevăratul* îndrăgostit? Aici trebuie să fim extrem de atenţi, fiindcă Socrate nu reiterează, cum ar părea la o lectură neglijentă, o banalitate de felul: cel care te iubeşte pentru ceea ce eşti, nu doar pentru cum arăţi, nu te va părăsi când începi să îmbătrâneşti sau imediat ce s-a plictisit de trupul tau. Nu, Socrate spune ceva infinit mai subtil: *„cel ce-ţi îndrăgeşte sufletul nu se îndepărtează de acesta cât timp îl vede aspirând spre mai bine*” (131 d 1).

Rezultă că „schema” atracţiei dintre oameni nu presupune cu niciun chip încremenirea, *fixarea* la un anumit nivel de cunoaştere şi reciprocă înţelegere. Nu există un asemenea termen sau nivel „ideal”, nu există un *capăt* al drumului, şi aceasta face *miracolul* iubirii. Ceea ce înseamnă că schema este *dinamică* în *ambele* sensuri: devenirea trupului este motivul pentru care orice atracţie sexuală e efemeră; devenirea *sufletului* (întru Idee, cum va spune mai târziu Platon, întru conştientizarea naturii sale originare, aidoma cu inteligibilele contemplate) e motivul pentru care iubirea poate dura, motivul pentru care ea poate să nu dispară odată cu timpul, odată cu *dorinţa*.

Iubirea se găseşte astfel corelată, într-o manieră ce prefigurează paradigma creştină, cu efortul permanent de perfecţionare spirituală: tradiţia ortodoxă va insista mai târziu tocmai pe ideea unui progres *infinit* în curăţirea „chipului” hărăzit, în transfigurarea umanului şi în realitatea „asemănării”. În fond, această tindere *asimptotică* spre unirea perfectă cu divinul este exact ceea ce asigură *persistenţa* persoanei umane, ferind misticismul creştin de o cufundare în „abis”, panteistă şi desfigurantă. Cât priveşte iubirea *aproapelui*, vom fi îndreptăţiţi să spunem că aceasta presupune să iubeşti progresul neîncetat al celuilalt, elanul lui, febra lui binecuvântată, schimbarea sa binevenită şi entuziasmul incontrolabil.

(Sunt oare cuvinte fără acoperire? Poveşti de adormit copiii? Să fie oare vorba de o naivitate incurabilă a celor care se exprimă astfel, de bovarism, de autoamăgire primejdioasă, de o discrepanță manifestă între asemenea vorbe înălțătoare şi realitatea nudă a relațiilor interumane, înfruntări permanente, negocieri permanente ale raporturilor de forțe? Devine ridicol cel care mai susține astăzi aşa ceva? Ce legătură au asemenea cuvinte poetice cu viața noastră, cu încercările noastre? Însă din punctul de vedere al celui care s-ar mai simți astăzi călăuzit de un asemenea ideal de iubire, noi, ceilalți, suntem demni de compătimit. Noi, cinicii. Lucizii. Ironiştii. Îmi vine în minte titlul unui seminar al lui Lacan: *les non-dupes errent*. Cei care sunt prea inteligenți ca să se lase păcăliți, înşelați de orice miraj existențial, aceştia sunt, în cele din urmă, cei mai păcăliți, mai înşelați. Ei rătăcesc şi vor continua să rătăcească, incapabili de ataşament, de bucurie şi de pace, prea suspicioşi pentru a se lăsa vreo clipă duşi de val. Adagiul lacanian indică, până la urmă, felul în care ordinea simbolică funcționează şi prevalează asupra realității „nemijlocite"; în fond, glosează Žižek (2005), ceea ce îi scapă cinicului rătăcitor este „eficiența ficțiunii simbolice, modul în care ficțiunea ne structurează experiența sau realitatea". Să ne întoarcem atunci la „poveste".)

A iubi nu înseamnă doar să vezi în celălalt, în iubit, cea mai bună versiune a lui însuşi, asumându-ți riscul inerent al unei *cristalizări* de tip stendhalian, adică umplând „golurile" de percepție cu o imaginație scăpată de sub control, proiectând în celălalt perfecțiuni amăgitoare. Pentru a iubi, nu e de ajuns să poți întrezări *chipul* acelei persoane care îți atrage atenția, „figura" ei eternă, lumina care îi emană din priviri (de fapt, numai un sfânt te-ar putea *citi* aşa la prima vedere). Pentru a o iubi, trebuie să simți de la bun început *energia*, forța ei creatoare, elanul irezistibil spre mai bine, mai curat, mai înalt. Dar şi pe acest palier există oricând riscul de a confunda elanul spre „mai bine" cu un elan spre *mai mult*, cu „infinitul" dorinței descris mai devreme. (Fiindcă toate *se dau* şi toate *ți* se dau – prilejul, energia şi chipul –, înțelepciunea ta, propria ta *libertate* constă, cred, din perspectivă creştină, doar în a *nu* rata acele *ocazii* de a fi însuflețit cu o *energie* sfântă care te va purta spre *chipul* tău cel adevărat.)

„SOCRATE: Oare cel ce-ți îndrăgește corpul nu se depărtează de el, când nu mai e în floare?

ALCIBIADE: Se pare că da.

SOCRATE: Însă cel ce-ți îndrăgește sufletul nu se îndepărtează de acesta atâta timp cât îl vede aspirând spre mai bine.

ALCIBIADE: Cum e și firesc!" (*Alcibiade*, 131 c 11 – 131 d 3, trad. S. Vieru)

(Acestea sunt cele două direcții de reflecție, îngemănate, pe care le-aș propune în încheiere: semnificația *dialogului* autentic, măsurând distanța care separă încercările noastre de a ne întâlni prin cuvânt de un asemenea ideal; și, în măsura în care dialogul veritabil este o „înfruntare animată de iubire", tema *iubirii*, a erosului socratic, a iubirii ca metodă de cunoaștere și „pedagogie" spirituală, a iubirii, dacă aceasta înseamnă mai mult decât dorința sau *altceva* decât dorința – dorința de a poseda – sau altceva decât o modificare sau o „sublimare" a dorinței sexuale.)

6. A învăța să mori. Excurs despre lectură

„Tocmai într-asta greşim: privim moartea dinaintea noastră, numai că mare parte din ea este deja în spatele nostru."

(Seneca, *Epistole către Lucilius*, I, 1)

Voi discuta în continuare despre un al treilea palier ale exercițiilor spirituale în Antichitate, intim corelat cu cele tratate în prealabil, după care, pe final, voi face o serie de considerații despre *măsura în care suntem produsul lecturilor noastre*, reflecții menite să pregătească terenul pentru tema următoare, angajând ultimul registru al exercițiilor, faptul de „a învăța să citeşti". Mai întâi însă, voi vorbi despre filosofie ca *pregătire pentru moarte*, despre raportarea subiacentă la sfârşit, în funcție de care îşi dezvăluie pe deplin înțelesul „terapia" filosofică ce urmăreşte să producă veritabila *conversie* a firii umane.

A ÎNVĂȚA SĂ MORI

Am vorbit despre posibilitatea dialogului autentic, despre un exercițiu socratic ce urmărea nu doar să aducă interlocutorul în poziția de a-şi schimba în mod radical părerile despre ceva, ci chiar de *a se transforma pe sine* în această căutare a adevărului. Am discutat, într-un atare context, despre semnificația metaforei „vii", despre paradoxul încapsulat de aceasta.

Pe de-o parte, e cazul să recunoaştem forța colosală pe care o poate deține *logos*-ul, să înțelegem „viața" cuvintelor, energia pe care o încorporează acestea şi eficacitatea lor. „Sufletul pătimeşte, datorită cuvintelor, propria lui patimă (*idion pathema*)", afirma Gorgias (11, 9, 58), într-un tulburător discurs despre puterea discursului de a tulbura, de a răscoli, de a seduce: acest elogiu al inelogiabilului care este *Elogiul Elenei*.

Tot aici regăsim şi faimoasa descriere a forței cuvântului: „Logosul este un stăpân puternic, care duce la împlinire cu un trup foarte mărunt şi aproape de nevăzut o lucrare pe de-a întregul divină, căci el are puterea de a pune capăt fricii, de a îndepărta jalea, de a trezi bucurie, de a spori mila” (11, 8, 51-53). Puterea verbului asumă astfel condiția unui *maximo in minimo*, cu alte cuvinte, într-un minim somatic regăsim un maxim de eficacitate, precum *El Aleph* borgesian.

Însă, pe de altă parte, se cuvine să recunoaştem un aspect opus şi complementar. Există o conjuncție tainică între *limbaj* şi *moarte*, pe care nu au ratat să o remarce numeroşi gânditori. Brice Parain, de pildă, avertiza că „limbajul se edifică numai prin moartea individualelor”, câtă vreme discursul presupune „o lume de norme imuabile”, exigențe de raționalitate şi comunicabilitate universale, care se opun devenirii perpetue şi impulsurilor schimbătoare, contradictorii, ce caracterizează viața individualelor (vezi Hadot, 1995, p. 93). Înseamnă că puterea discursului nu este, în fond, altceva decât reversul imperfecțiunii sale, al *finitudinii* sale.

„Eu zic: această femeie, şi imediat eu dispun de ea”, o posed la modul simbolic, mi-o apropriez, scria Blanchot (1988, p. 258). Numind, invocând numele unui lucru, al unei ființe, însăşi „intimitatea ascunsă” a acesteia e scoasă „în mod primejdios la lumină”. Şi totuşi, când spun: „această femeie”, se mai întâmplă ceva, înspăimântător, angoasant: devin autorul omorului ei simbolic. Deoarece, exprimându-ne în termeni hegelieni, numirea aneantizează existenții *ca existenți* şi face din ei „ființe ideale pentru sine”. Limbajul reprezintă prin excelență o „structură de supleanță”, *mijlocind* legătura cu lucrurile şi cu oamenii în măsura în care atât lucrurile, cât şi oamenii (mai precis, intențiile acestora) nu sunt niciodată *prezenți* în discursul lor: de aici, posibilitatea continuă a erorii, dar şi a inducerii voite în eroare, adică a minciunii. Ne confruntăm astfel cu *fenomenul* logosului (aducere la prezență şi manifestare), însă numai întrucât acesta se constituie într-un registru decalat şi secund în raport cu autoafectarea inaparentă a Vieții, cu acea „interioritate radicală” (Henry, 2003, p. 41): pe de-o parte, ceea ce *se* arată ascunzându-se, pe de alta, ceea ce *se* simte fără să se manifeste, fără să se ateste, mut şi continuu.

În altă ordine de idei, de vreme ce Logosul înseamnă *coerență* şi menținere în registrul universal, iar viața, în toată complexitatea ei, ne pune în situații imprevizibile, complicate, care fac extrem de dificilă *consecvența* în acțiuni, s-ar părea, aşa cum nota Hadot (1995, p. 93), că „cel care rămâne credincios Logosului [totodată, Rațiune universală şi discurs] riscă să-şi piardă viața". E cazul paradigmatic al lui Socrate, cel care a ales să moară pentru a nu-şi trăda învățătura de-o viață, credința în Logos, cel a cărui moarte devine exemplul suprem de fidelitate față de propria doctrină, o lecție de *autenticitate*. („A trăi ca un creştin e cu neputință, ca un creştin poți numai să mori", spunea arhimandritul Sofronie. Să fie Socrate o anticipare a figurii christice, să fie lecția socratismului aceea că, până la urmă, nu poți trăi ca un filosof, mereu la înălțimea gândirii tale, fără abatere, dar că ai şansa de *a muri ca un filosof*? „Tot ce am izbutit, voi arăta-o în clipa morții", afirma şi Seneca – *Epistole către Lucilius*, III, Scrisoarea a XXVI-a.)

„Moartea lui Socrate a fost evenimentul radical ce a întemeiat platonismul" (Hadot, 1995, p. 94). Ea trebuie pusă în legătură cu teza centrală potrivit căreia „Binele este cauza ultimă a tuturor ființelor". Afirmarea Binelui „mai presus de ființă" (*epekeina tês ousias*) şi cauză ultimă e reluată în neoplatonism, fără a fi vorba doar de un postulat ontologic, ci implicând şi un sens *practic*, ce reclamă acceptarea *sacrificiului de sine* pentru valorile morale superioare. Preferând să moară decât să evadeze şi să-şi trădeze astfel conştiința, Socrate indică, prin gestul său, „alegerea filosofică fundamentală" şi, totodată, finalitatea exercițiului filosofic, a *formării* spirituale: *metamorfoza* personalității, capacitatea de a-ți reprima instinctul de conservare de dragul unor exigențe de ordin rațional. În acest sens, filosofia devine o pregătire pentru moarte (*meletê thanatou*), un antrenament, conform formulei din *Phaidon*, iar filosoful, omul care a învins teama naturală de a muri.

„Este aşadar un fapt de netăgăduit, Simmias, că adevărații filosofi nu fac altceva, făcând filosofie, decât un exercițiu neîncetat în vederea ceasului morții şi că, dintre toți oamenii, ei se tem cel mai puțin de a fi morți" (*Phaidon*, 67 e). Întreaga activitate filosofică este văzută, în platonism, ca un efort neîncetat urmărind *desprinderea* de registrul sensibil, de fluxul înşelător al senzațiilor, de tirania dorințelor corporale. Exercițiul spiritual platonician este, în fond, un exercițiu de *separare* a

sufletului de trup, atâta cât e omeneşte posibil, *încă din timpul vieţii*. Trebuie însă precizat faptul că *purificarea* sufletului nu implică recurgerea la tehnici mistice şi transe cataleptice. Din contră, e vorba de un exerciţiu de luciditate, de permanentă conştienţă şi *concentrare mentală*, urmărind disciplinarea pasiunilor şi a simţurilor pentru a accede la „autonomia gândirii". Pregătirea pentru moarte echivalează astfel cu o curmare a pasiunilor şi a dorinţelor nerezonabile, ca şi cu ridicarea de la un punct de vedere strict individual, îngust, contaminat de temeri şi dorinţe nerezonabile, la o viziune generală, de ansamblu, dictată de Raţiune, asupra vieţii şi morţii, a proceselor naturale şi a naturii cunoaşterii veritabile. Altfel spus, pregătirea pentru moarte te face să vezi lucrurile *sub specie aeternitatis*, cum va spune Spinoza. (În această privinţă, platonismul îşi găseşte o prelungire firească în gândirea elenistică, mai cu seamă în cea stoică.)

Presupoziţia „gnostică" a filosofiei platoniciene e că *omul este destinat cunoaşterii*. Însă adevărata cunoaştere este în chip exclusiv de ordin raţional, purtând asupra acelor matrice structurante numite „idei", în timp ce fluxul senzorial ne contaminează în chip inevitabil „intuirea" sau „anamneza" Formelor veritabile. Rezultă că, „dacă împreună cu trupul nu ne este cu putinţă să cunoaştem, în toată puritatea sa, nimic", numai moartea ar putea oferi calea de acces către o cunoaştere integrală a fiinţei. Iată de ce filosofia echivalează, din această perspectivă, cu o „ucenicie" a morţii, cu „strădania sufletului de a se detaşa cât mai mult de trup, pentru a se obişnui să se concentreze în sine, strângându-se în el însuşi din toate ungherele trupului, de a trăi atâta cât stă în puterea lui, şi în viaţa de acum şi în cea care urmează, singur în sine însuşi, desprins de trup ca de nişte lanţuri" (*Phaidon*, 67 c-d).

Ceva în acelaşi timp fascinant şi sfâşietor pare să degaje această viziune cu privire la natura filosofiei: faptul că ea nu este doar o pregătire, o *anticipare* a morţii, ci *deja*, prin însăşi natura ei, o *moarte* în raport cu această lume, o răsturnare a cursului firesc al vieţii, o inversare a sensului fugii de moarte *înspre* moarte. Într-adevăr, cel care *practică* filosofia e, într-un fel, *deja mort* pentru *această* lume, câtă vreme îşi ucide exact acele înclinaţii, pasiuni şi capricii care îl fac să fie un *individ* uman, singular, sfâşiat lăuntric, inconsecvent şi contradictoriu. Preţul

pentru accederea şi menținerea în registrul cunoaşterii universale, al Logosului etern, pare să fie tocmai uciderea *individualității*, odată cu „terapia" pasiunilor. (Abia creştinismul, prin teologia *chipului* etern întrupat de fiecare persoană şi a „măsurii" asemănării, a *unicității* punctului de vedere asupra Creației pe care îl întrupează o singură persoană, a valorii inestimabile a unei *singure* vieți, va permite accederea la universal fără o dizolvare panteistă în Unicul originar şi, totodată, va pregăti terenul, în mod implicit, pentru *individualismul* modern.)

Adoptând perspectiva platoniciană, „n-ar fi, într-adevăr, ridicol ca un om care s-a străduit o viață întreagă sa-şi apropie cât mai mult felul de a trăi de starea morții să se supere tocmai în clipa când stă s-o dobândească?" (67 d-e). De fapt, în măsura în care *curajul* asumă ca dimensiune constitutivă lupta cu teama, cu îndoiala, adică o doză de risc asumat, de imprevizibil, filosofilor nici nu li s-ar potrivi la propriu eticheta de „curajoşi", pare să spună Platon: „exceptând pe filosofi, toți oamenii sunt curajoşi numai când sunt plini de frică, numai când se tem" (68 d). Însă filosofii au învins de mult *teama* de moarte, seninătatea lor e netulburată de grijile zilnice, iar perspectiva sfârşitului pământesc e un prilej de bucurie şi speranță, pentru că reprezintă promisiunea „cunoaşterii pure" (68 b).

Desigur că tot acest sublim discurs se întemeiază pe o *credință* filosofică, şi anume pe credința că omului îi este hărăzită cunoaşterea absolută... Chiar şi fără a deține o atare certitudine radicală, *terapia* sufletească pe care o implică activitatea filosofică îşi vădeşte însă *raționalitatea*, precum şi foloasele în viața de zi cu zi. Un motiv pentru a te supune unei asemenea „terapii", motiv subliniat cu multă vigoare în platonism, îl constituie chiar puterea teribilă a „inconştientului", adică a ceea ce Platon numeşte „partea sălbatică a sufletului", cea care, aşa cum se arată în *Republica* (571 d), dacă e scăpată de sub controlul rațiunii, riscă să ne transforme în nişte monştri ce nu ezită să facă din orice ființă vie obiectul propriilor impulsuri sexuale, ba chiar criminale. Doar exercițiile spirituale zilnic reiterate ne pot elibera de sub tirania pasiunilor.

A formula tranşant, în acest context, faptul că menirea filosofiei e „antrenamentul pentru moarte" a reprezentat una dintre cele mai curajoase şi mai semnificative decizii din istoria gândirii. Hadot arată că acest dicton platonician va fi de căpătâi şi pentru filosofi de marcă ostili

platonismului, precum Epicur, în Antichitate, sau Heidegger, în contemporaneitate. Înţelegem de aici un lucru de cea mai mare importanţă: posibilitatea de a interpreta în maniere foarte diferite „pregătirea pentru moarte" şi, pe această bază, decizia fundamentală a alegerii unei vieţi, decizia cu privire la modul de viaţă implicat de raportarea implicită, dar permanentă, la *sfârşit*.

Dacă e adevărat că „nici soarele, nici moartea nu pot fi privite în ochi", după cum spunea La Rochefoucauld, filosofii s-ar părea că sunt singurii muritori angrenaţi în această aventură extremă. Oricât de diferite ar fi interpretările pe care le degajă asumarea sfârşitului iminent, e limpede că toate solicită o atitudine spirituală indispensabilă: *luciditatea*. Însă, în timp ce pentru platonicieni, cel care „gustă" din caracterul etern al gândirii nu se teme de separarea de trup, pentru epicurieni, conştiinţa morţii şi finitudinea asumată ne solicită să acordăm „o valoare infinită fiecărei clipe" (vezi Hadot, 1995, p. 95). Aşa cum am precizat anterior, „arta de a trăi" implicată în epicureism converteşte conştientizarea caracterului *contingent* al existenţei într-o atitudine cu un substrat religios *sui generis*, adică într-un sentiment de recunoştinţă pioasă faţă de orice clipă trăită. În fine, pentru stoici, conştiinţa morţii este „*ucenicia libertăţii*". Montaigne (1958, p. 88), reluând o formulă ce aparţinea lui Seneca, arăta că a *învăţa* să mori înseamnă a te *dezvăţa* să fii sclav, a te elibera de tirania dorinţei şi a ambiţiilor lumeşti, ideea deja exprimată de Epictet într-un mod tranşant: „Păstrează în faţa ochilor, zi de zi, moartea (...) şi atunci nu vei mai avea gânduri abjecte, nici dorinţe excesive" (*Manualul*, 29 [21.1]). În fond, dacă *atenţia* la clipa prezentă constituie „cheia exerciţiilor spirituale", cum am încercat să arăt anterior, abia corelarea atenţiei cu asumarea posibilităţii iminente a morţii conferă primei semnificaţia ei plenară, adică îţi oferă motivul temeinic pentru care trebuie să fii întotdeauna atent, înţelegând valoarea inestimabilă şi irecuperabilă a fiecărui moment.

În acest punct, se conturează o alternativă asupra căreia deja am atras atenţia în câteva rânduri, dar pe care aş dori să o abordez frontal mai târziu, introducând în ecuaţie şi semnificaţia *atenţiei* în creştinism. E posibil ca acelaşi „fapt de conştiinţă", înţelegerea plenară a caracterului iminent al morţii, să determine un acut sentiment de responsabilitate

morală, ca în cazul stoicilor, dar şi o foame de trăire în stare brută, neinterpretată, însoţită de prăbuşirea în derizoriu a oricărui proiect de lungă durată, ca şi de refuzul oricărui sacrificiu major în numele unui Bine îndepărtat şi improbabil. În acest caz, *veghea* stoică e înlocuită de *relaxarea* epicuriană, sau chiar de reprimarea oricărei ispite de a credita existența cu un sens superior şi o finalitate expiatoare: substituind „calitatea experiențelor prin cantitatea lor", repetăm gestul „omului absurd" camusian – în anumite privințe, un avatar modern al atitudinii epicuriene față de viață.

Revenind acum la doctrina platoniciană, se cuvine subliniat încă o dată faptul că terapia pasiunilor şi *concentrarea* mentală pe care o implică exercițiile spirituale sunt menite să determine o conversie (*metastrophê*) sufletească a filosofului. Acesta accede la „perspectiva gândirii pure", de la înălțimea căreia preocupările şi plăcerile noastre lumeşti sunt cele care se cufundă în derizoriu. Platonismul anticipează în atare privință exercițiul stoic al „privirii de sus", prin care se urmărea dobândirea seninătății şi a măreției sufleteşti atunci când eşti încercat de nenorociri. (În fond, tema distanțării de datele existenței individuale, distanțare sinonimă cu grandoarea sufletească, *megalopsychia*, va ocupa un loc-cheie atât în etica aristotelică a virtuții, cât şi în cea stoică.)

Găsesc potrivit, în acest context, să insist asupra unor ilustrări moderne ale exercițiului atât de important al „privirii de sus", complementar celui al atenției. Un celebru text poetic constituind, în întregime, o explicitare a acestui gen de exercițiu este *Scrisoarea I* de Eminescu (1982). Introducând din debutul poemului motivul *lunii*, care permite zborul imaginar pe deasupra pământului şi perspectiva „cosmică" asupra zbuciumului şi frământărilor existenței („Lună tu, stăpân-a mării, pe a lumii boltă luneci / Şi gândirilor dând viață, suferințele întuneci; / Mii pustiuri scânteiază sub lumina ta, fecioară (...) Vezi pe-un rege ce-mpânzeşte globu-n planuri pe un veac, / Când la ziua cea de mâne abia cuget-un sărac..."), exercițiul spiritual se concentrează apoi în figura „bătrânului dascăl", pentru care, „uscățiv, aşa cum este, gârbovit şi de nimic, / Universul fără margini e în degetul lui mic". În acest context, poetul resuscitează funcția *terapeutică* a fizicii, mai precis, a *cosmologiei*,

contrapunând fragilității și mizeriei umane capacitatea spirituală de a accede la o viziune de ansamblu ce înglobează geneza și extincția cosmică. Am văzut că fizica era văzută în Antichitate ca suport al unor exerciții spirituale cu caracter contemplativ, vizând detașarea de grijile cotidiene, lucru probat de atâtea referințe din Plutarh, Marcus Aurelius ori Seneca. Eminescu pare astfel a construi, în cunoștință de cauză, un scenariu similar acestor exerciții stoice care plasau omul în poziția de contemplator neangajat al „spectacolului lumii": „Iar în lumea asta mare, noi copii ai lumii mici, / Facem pe pământul nostru mușuroaie de furnici; / (...) Muști de-o zi pe-o lume mică de se măsură cu cotul, / În acea nemărginire ne-nvârtim uitând cu totul / Cum că lumea asta-ntreagă e o clipă suspendată, / Că-ndărătu-i și-nainte-i întuneric se arată..."

Aș vrea să mai evoc un tip de „pregătire pentru moarte" redescoperit în zilele noastre într-o carte de epistemologie „borgesiană" ce a provocat multe valuri la apariția ei: *Gnoza de la Princeton* de Raymond Ruyer (1998). Acest filosof enciclopedic înscenează un enorm sistem de gândire ce combină, într-un limbaj extravagant, interpretarea unor date ale științelor contemporane cu diverse teme ale înțelepciunii antice, cu precădere orientale. Savuroasa carte se încheie cu o serie de așa-numite „montaje în fața morții" (pp. 306-311), propunerea unor „exerciții auxiliare împotriva angoasei suscitate de dispariția individualității". Miezul doctrinei și, de aici, sensul exercițiilor spirituale este însă o combinație de „neognosticism" și filosofie indiană, urmărind respingerea hotărâtă a ideii de nemurire *personală*, dar accentuarea caracterului *sacru* al morții, ca „trecere spre altă formă de viață". „Dacă «zeii nemuritori» dispar, pentru a fi înlocuiți de Dumnezeul etern, nemurirea sufletului devine atunci reîntoarcerea la Dumnezeul etern" (Ruyer, 1998, p. 306). Indivizii pot fi priviți ca actualizarea unor „Idei" divine, însă cu „autonomie provizorie". Moartea echivalează atunci cu *trezirea* din vis, moment în care „eul mnemic" *se topește* în „eul central", altfel spus, cu o autoanihilare a conștiinței individuale și o contopire cu perspectiva unică și globală: „în acest sens, a muri nu înseamnă a te reîntoarce în neant, ci a redeveni Dumnezeul unic. Indivizii în viață sunt «celelalte euri», fascinate, ale lui Dumnezeu. Moartea le deschide fascinațiile închise" (p. 307). Împrumutând apoi limbajul masoneriei speculative, Ruyer echivalează această

explicație a fenomenului morții cu „trecerea la Orientul etern" sau „Inițierea supremă". (Aş remarca în acest context, încă o dată, ceea ce consider a fi substratul *religios* al unei tensiuni emblematice pentru modernitatea „târzie": pendularea între un budism fără Buddha, seducător prin dizolvarea oricărui înțeles ferm al conceptului de identitate personală, şi un creştinism fără Hristos, sesizabil în reafirmarea valorizantă a „chipului", a persoanei, a interiorității „radicale" a ființei umane.)

Dacă acesta e miezul teoretic al doctrinei „neognostice" conturate de Ruyer, eliminarea angoasei inevitabile provocate de gândul disoluției individului se face printr-o serie de „montaje" care amintesc foarte mult de exercițiile promovate în filosofia elenistică şi romană, cu precădere în cea epicuriană, exerciții destinate să ne elibereze de spaima morții. Iată o parte dintre aceste *montaje*:

„*Al milionulea fluture*: Stoluri enorme de fluturi pot lua, în cursul migrației, o direcție greşită, pierzându-se în ocean. Al milionulea fluture care piere în felul acesta (sau al 27301-lea) era tot atât de îndreptățit ca noi să se cramponeze de individualitatea lui".

„*A redeveni nou-născutul care am fost*: Vi se promite că, în clipa morții, veți redeveni instantaneu – printr-o buclă a lui Gödel, sau mai curând a lui Reichenbach, în linia Dvs. a timpului – nou-născutul care ați fost. Cu ce ați fi mai bogați, dat fiind că experiențele Dvs. vor fi, ipotetic, exact aceleaşi, fie că ele constituie ori nu o a doua viață (numeric) sau a nu ştiu câta? În ce măsură a «supraviețui» se deosebeşte de «a lua viața de la capăt»?"

Un alt montaj imaginar presupune „*anihilarea momentană*": „Dacă vi s-ar propune o anihilare absolută timp de cinci ore, ştiind cu certitudine că veți reveni la viață, reînnodându-i firul, experiența n-ar avea nimic înfricoşător. Toată lumea consimte, fără a tremura, la o anestezie generală". De fapt, am putea să considerăm că o anestezie generală presupune o anihilare „tot atât de absolută ca moartea" a individualității noastre, şi că, „la ieşirea din anestezie", o „a doua individualitate reia aceeaşi memorie. Dar acest fapt n-o priveşte întru nimic pe prima individualitate. Şi «cine» ştie că e aceeaşi memorie? Prima individualitate în niciun caz, dat fiind că a fost anulată". La acest nivel, respingând doctrina metempsihozei în forma tradițională, Ruyer scoate în evidență doza de adevăr implicată de o atare credință: persistența conştiinței în Univers,

aceasta reapărând „cu fiecare nou-născut, *ca şi cum* ar fi continuarea unei alte conştiinţe. Fiul seamănă cu tatăl, e ca şi cum, în el, tatăl ar ieşi dintr-o anestezie".

„*Viaţa «nu poate fi pierdută»*: Evident, nimeni nu-şi pierde viaţa, prin definiţie, dat fiind că nu mai există cine s-o piardă" (reformularea celebrei teze a lui Epicur: Moartea este ceva indiferent, fiindcă atâta timp cât noi suntem, moartea nu există, iar în clipa când moartea vine, noi nu mai suntem).

„*Simţea nevoia să moară*... Moartea, după o boală gravă sau o viaţă istovitoare, e o nevoie naturală".

„*Bei-Jing şi anul 2000*: Moartea e o limitare în timp: nu voi vedea anul 2000, şi nici unul dintre oamenii în viaţă nu va trăi în anul 3000. De ce să sufăr de această limitare în timp, când nu sufăr aproape deloc de limitarea mea în spaţiu? Nu voi vedea niciodată Bei-Jing-ul, şi nimeni de pe Pământ nu-i va vedea pe locuitorii nebuloasei Andromeda" (Ruyer, 1998, pp. 307-310).

Aş dori să ofer şi exemplul unui altfel de „montaj în faţa morţii" contemporan, preluat din romanul „parabolic" al lui Kurt Vonnegut, *Abatorul Cinci* (1983):

„Lucrul cel mai important pe care l-am învăţat pe Tralfamadore este că, atunci când cineva moare, moartea este doar o *aparenţă*. Persoana respectivă rămâne de fapt foarte vie în trecut, drept care e o prostie ca oamenii să jelească la înmormântare. Toate clipele, trecute, prezente şi viitoare, au existat şi vor exista veşnic. Tralfamadorienii contemplă toate aceste clipe separate la fel cum contemplăm noi un perete al Munţilor Stâncoşi, de pildă. Ei văd cât sunt de permanente toate aceste clipe şi pot privi orice clipă care-i interesează. Ideea că o clipă urmează alteia ca nişte mărgele înşirate pe o aţă şi că, odată trecută, clipa s-a dus pe vecie este doar o închipuire a noastră, a celor de pe Pământ.

Când vede cadavrul cuiva, orice tralfamadorian socoteşte că respectiva persoană se află în acel moment într-o stare proastă, dar că ea se simte perfect într-o mulţime de alte momente. Ei bine, şi eu când aud acum pe cineva că a murit, pur şi simplu ridic din umeri şi spun acelaşi lucru ca şi tralfamadorienii, adică «Aşa merg lucrurile»" (Vonnegut, 1983, p. 46).

Revenind acum la cadrele istorice ale filosofiei greceşti, aş remarca o formulă extrem de penetrantă, de sorginte plotiniană de data aceasta, vizând aceeaşi abolire, prin moarte, a principiului *individuației*: „erai deja Întregul, dar pentru că ți s-a mai adăugat ceva, ai devenit mai puțin ca Întregul" (vezi Plotin, *Enneade*, VI, 5, 12, 19-29). Ceea ce se adaugă, fiind altceva decât Totul, aşadar decât ființa, este de ordinul neființei. Rezultă de aici paradoxul individuației la Plotin: *un adaos de neființă*! Pentru filosoful neoplatonician, Întregul nu trebuie „să vină", să *ec-siste*, pentru a fi prezent, adică pentru *a fi* pur şi simplu; dacă nu e „aici", dacă Întregul nu e prezent sau mai bine zis dacă tu nu te simți parte integrantă a lui, înseamnă că *tu* eşti cel care s-a îndepărtat de perspectiva întregului, cel care a întors spatele Totului. (Să remarcăm încă o dată diferența manifestă între o contemplație de natură mistică dizolvantă pentru individuație, echivalând cu o contopire în Unul originar, şi sensul creştin al „îndumnezeirii" ca progres fără sfârşit, ca finalitate fără capăt întru asemănarea cu Dumnezeu, confirmând *singularitatea* perspectivei asupra Divinului întrupată de fiecare *persoană* umană.)

Nu putem omite să aducem în discuție, în acest context, modul în care *neoplatonismul* perpetuează sensul şi caracterul exercițiilor spirituale moştenite de la Platon, sporindu-le însă complexitatea şi conferindu-le o dimensiune *mistică* ce nu era explicit prezentă în doctrina originară. *Desăvârşirea* spirituală joacă aici un rol central, treptele progresului spiritual corespunzând gradelor de *virtute*. În plus, exercițiile spirituale sunt dublate şi oarecum susținute în neoplatonism de o asceză *fizică*, implicând, printre altele, dieta vegetariană. Abia în aceste condiții exercițiile spirituale îşi relevă semnificația existențială plenară, contemplația (*theôria*) aducătoare de fericire nefiind, arăta Porfir, rezultatul acumulării de cunoştințe abstracte, ci al efortului de a converti în practică învățăturile filosofice, de a te strădui ca ceea ce înțelegi să devină pentru tine „*natură şi viață*" (vezi Hadot, 1995, p. 100).

Caracterul exercițiilor spirituale în neoplatonism este cel mai bine evidențiat prin referire la Plotin. Acesta recomanda un soi de reducție „fenomenologică" pentru a putea înțelege natura unui lucru, o împarantezare a tot ceea ce nu aparține în chip esențial acelui lucru, însă dublată sau mai degrabă *făcută posibilă* de o curățire a propriului sine

şi de introspecţie. Miza exerciţiilor nu e o cunoaştere de dragul cunoaşterii, ci propria desăvârşire spirituală: „Nu te opri niciodată din sculptarea propriei statui, până când lumina divină a virtuţii nu străluceşte în tine” (vezi *Enneade*, I, 6, 9, 8-26). Plotin recurge la metafora sculpturii ca *afereză* („ex-tragere” a statuii din blocul de piatră în care aceasta se găsea fixată în chip natural, îndepărtând straturile de materie care o ascundeau, concepţie emblematică pentru modul în care anticii înţelegeau arta sculpturii) pentru a descrie efortul de perfecţionare morală ca un efort de curăţire a sinelui de tot ceea ce îi este acestuia străin şi extern; filosoful neoplatonician se apropie astfel, în mod implicit, de coordonatele teologiei creştine a *chipului* nepieritor. („Pentru antici, sculptura era o artă care «îndepărta», în opoziţie cu pictura, o artă care «adăuga»” – Hadot, 1995, p. 102)

În aceeaşi ordine, neoplatonismul insistă, în linia sugerată de Platon în *Scrisoarea a şaptea*, pe nevoia de pregătire spirituală şi exersare îndelungată pentru a deveni capabili de *înţelegere*. De fapt, în platonism avem de-a face cu un *chiasm*, conform căruia cunoaşterea este în ultimă instanţă un exerciţiu de purificare morală, iar purificarea morală, terapia pasiunilor etc., o condiţie pentru cunoaşterea veritabilă. Pentru a ilustra această teză, să remarcăm, de pildă, faptul că toate argumentele cu privire la caracterul nemuritor al sufletului, expuse în dialogul *Phaidon*, nu sunt decât materia unor *exerciţii* care să ne pregătească pentru eventuala survenire a *conversiei* sufleteşti. Nu poţi înţelege natura adevărată a sufletului şi ce înseamnă „nemurirea”, par să spună platonicienii, dacă propriul tău suflet nu e curat, nu e purificat de pasiuni şi tendinţe care îl împing în exterior şi îi distrug „con-centrarea”.

În fine, pentru a clarifica semnificaţia cunoaşterii şi a filosofării în neoplatonism, mai merită amintită distincţia plotiniană între *„instrucţia” despre Unu*, adică o formă de cunoaştere din exterior, uzând de analogii, şi *calea către Unu*, implicând pregătirea sufletească, purificarea şi virtutea (vezi *Enneade*, VI, 7, 36, 6-9). Scopul nu este doar să cunoşti Binele de o manieră teoretică, formală, ci să te *identifici* cu Binele, „sublimându-ţi”, aşa cum se va spune mai târziu, propria individualitate. În momentul în care se petrece această *metamorfoză* a Eului, arată Plotin, „cel care vede nu-şi mai vede obiectul, pentru că în acea clipă nu se mai deosebeşte de acesta; nu mai are impresia a două lucruri diferite, pentru că, într-un

sens, *a devenit altul*. Nu mai este el însuşi, nici nu-şi mai aparţine sieşi, ci este una cu Unul, aşa cum centrul unui cerc coincide cu centrul altuia" (*Enneade*, VI, 9, 10, 14-17).

(Aş recurge aici la o mică digresiune: acest sens *mistic* al cunoaşterii ca o *contopire cu Unul* poate fi negat de pe poziţii epistemologice de factură modernă, afirmând, aşa cum procedează, de pildă, Mircea Florian (1993, p. 113), că nu putem vorbi de cunoaştere dacă nu presupunem o doză infimă de *distanţă* între cunoscător şi cunoscut. De vreme ce trăirea mistică nu îngăduie, pe moment, această distanţare, ar rezulta că orice descriere a unei „experienţe mistice" – ca şi orice tentativă de *explicare* a acesteia – nu poate surveni decât fie atunci când încă nu ai avut respectiva experienţă, fie după ce nu o mai ai. Însă această recunoaştere a caracterului *inefabil* al trăirii mistice poate fi întoarsă chiar împotriva explicaţiilor oferite de Florian: dacă misticismul e redus la sentimentul unei contopiri cu Absolutul, este pentru că, în realitate, *nu poate fi explicat*. S-a ales „explicaţia" cea mai simplă, în condiţiile în care orice explicaţie era oricum *la fel de inadecvată*. Eşti la fel de îndreptăţit să spui că Florian oferă o explicaţie prea simplă sau nu îndeajuns de simplă, câtă vreme recunoşti că *orice* tentativă de conceptualizare a experienţei mistice este ca nisipul scurs printre degete sau precum „gheaţa la grătar".

În altă ordine însă, dacă e adevărat că nu poate fi negată necesitatea acelei *distanţe* minimale între subiect şi obiect în actul cunoaşterii, nu e oare la fel de necesară şi o minimală *afinitate*, „înrudire" sau, mai prudent formulat, concordanţă între cei doi termeni ai raportului epistemic?

„Asemănătorul cunoaşte pe asemănător". Aceasta e teza de căpătâi a „epistemologiei" antice, postulat care s-ar putea să denote, din punctul de vedere al filosofiei moderne şi al „proiectului iluminist", un „misticism" subiacent viziunii anticilor cu privire la structura fundamentală a cunoaşterii. Un grec putea afirma, în chip tranşant, că „e totuna a gândi şi a fi", deoarece a cunoaşte solicita, în chip originar, a deveni „una" cu lucrul cunoscut, a te împărtăşi de la el şi a-l *com-unica*.

Iată de ce sunt tentat să afirm că acea *disociere* între „subiect" şi „obiect", stipulată de Florian, în acord cu spiritul filosofiei moderne, deşi corectă, este insuficientă, unilaterală. Şi tocmai această insuficienţă sau

mai degrabă „amnezie" cu privire la posibilitatea originară a cunoaşterii e cea care îi permite lui Florian să disocieze categoric „misticismul" de „credință".)

Nu aş vrea să închei expunerea despre ce însemna „a învăța să mori" în contextul exercițiilor spirituale promovate de filosofii antici fără a evoca şi o perspectivă care, cel puțin la prima vedere, pare să fie în complet dezacord cu teza noastră de plecare. Mă refer la un paragraf incitant din *Tratatul despre moarte* al lui Jankélévitch (2000), paragraf sugestiv intitulat „A muri nu se învață".

Textul pleacă de la sublinierea ambiguității pe care o comportă ideea de „pregătire pentru moarte", considerată a fi preocuparea cotidiană „a practicianului «exercițiilor» spirituale" (folosesc chiar sintagma lui Jankélévitch). Pe de-o parte, suntem conştienți că înaintarea în vârstă ne sporeşte cu fiecare clipă şansele de a muri, accentuând deteriorarea organică; pe de altă parte însă, „în măsura în care orice prezent valorează cât un alt prezent iar omul viu se află în viață atâta timp cât nu e mort, şi aceasta până în ultima secundă, moartea este întotdeauna tranşantă şi transcendentă" (Jankélévitch, 2000, p. 261). Cu alte cuvinte, chiar dacă moartea este *limita* de care ne apropiem continuu pe parcursul unei vieți, ea rămâne mereu *cu totul alta* decât viața. Şi atunci, cum să te pregăteşti, să te „antrenezi", pentru această *alteritate* radicală, pentru această *surpriză* absolută?

În *Phaidon*, Platon pare într-adevăr să ne invite „la o ucenicie a morții, la o propedeutică mortifiantă, la un fel de gimnastică spirituală care ar fi ocupația cotidiană a filosofilor; i se întâmplă chiar lui Platon să vorbească despre un itinerar, *pareia*, la fel ca filosofii morții treptate: a te pregăti (*parascheuazesthai*) înseamnă în esență a contracta obiceiuri noi (*ethisai*) şi a te exersa în a dezlega *vinculum*-ul, a vedea fără ochi, a percepe fără organe, a concepe esențele cu gândirea pură (...) Dar faptul însuşi că înveți să mori pe parcursul întregii vieți, că aceste studii nu au sfârşit şi că, în opoziție cu studiile tehnice, ele rămân mereu neterminate ar putea demonstra caracterul stagnant al unei astfel de «pregătiri»" (p. 262).

„S-ar putea ca pregătirea pentru moarte să nu fie decât o glumă răutăcioasă", continuă Jankélévitch. Putem decela mai multe argumente

în acest sens. Mai întâi, moartea nu e ceva care să poată fi exersat, pentru că „nu putem învăța un act simplu și indivizibil", ci doar „mișcările ce se lasă descompuse în elemente distincte sau cunoscute bucată cu bucată". Actul de a muri nu comportă părți sau o succesiune de mișcări și nu durează decât o clipă; or, „clipa nu se învață", așa cum începutul nu se învață și nu se perfecționează, ci doar *se începe*. Apoi, „ne exersăm să suportăm suferința, boala și circumstanțele particulare ale morții, așa cum ne antrenăm, în activitatea cotidiană, pentru efortul atletic; dar a muri nu este nicidecum o muncă: în ipseitatea morții nu întâlnim nici obstacol, nici rezistență, nici materie pentru antrenament" (p. 263). Un alt motiv care pune la îndoială seriozitatea ideii de „învățare" a morții este evidența faptului că „nu murim decât o singură dată", ceea ce exclude posibilitatea unui antrenament efectiv, a unor „repetiții" sau încercări succesive, condiții ale oricărei „ucenicii" veritabile. În fine, ce sens ar putea avea pregătirea pentru ceva „niciodată văzut, niciodată trăit" de cineva de aici, pentru un eveniment despre care nimeni nu ar putea da cea mai mică mărturie care să poată fi probată?

În aceste condiții, moartea reprezintă, de fapt, singurul lucru cu care nu te poți vreodată *obișnui*, „singurul eveniment biologic la care viul nu se adaptează niciodată" (p. 264), constituind, din acest motiv, momentul unei absolute *surprize*: „oricare ar fi precauțiile noastre, moartea ne ia întotdeauna prin surprindere". „A nu te lăsa surprins de moarte" nu ar însemna, de aceea, în limbaj teologic, decât a nu muri „neîmpărtășit", crede Jankélévitch. Acest caracter nu doar implacabil, ci și „imprevizibil" al morții proprii ar fi, de asemenea, și rațiunea pentru care nu poți avea certitudinea modului în care un om se va comporta în ultimul ceas, oricât de „pregătit" ar părea, de împăcat sau de curajos în circumstanțe obișnuite.

Cred că putem consimți fără mari rezerve la toate cele afirmate de Jankélévitch. Să decupăm totuși o singură sintagmă: „ne exersăm să suportăm suferința, boala și circumstanțele particulare ale morții".

De fapt, tocmai despre așa ceva este vorba: e limpede că nu te poți antrena pentru ceea ce este complet necunoscut, e limpede că moartea nu se poate propriu-zis *învăța*, deoarece ea rămâne surpriza prin

excelență; *a învăța să mori înseamnă de fapt a învăța să trăiești asumându-ți în chip permanent, dar subiacent, iminența sfârșitului.* În acest sens, moartea echivalează cu orizontul ce conferă exercițiilor spirituale deplina lor semnificație existențială, conștiința morții reprezentând cu totul altceva decât faptul de a trăi obsedat de gândul morții. „Amintește-ți că nimeni nu pierde altă viață decât cea pe care o trăiește și că nimeni nu trăiește altă viață decât cea pe care o pierde", sfătuia Marcus Aurelius (II, 14). La care am putea adăuga ideea finală a lui Jankélévitch (2000, p. 445): „viața veșnică, adică faptul indelebil de a fi fost, e un cadou făcut de moarte persoanei vii"; „faptul de a fi fost e inalienabil" (p. 451).

Să menționăm și că exercițiul „pregătirii pentru moarte" comporta, în viziunea anticilor, o dublă funcție:

(a) Concentrarea pe o *anumită* acțiune ca și cum ar fi ultima pe care o vei mai înfăptui. (De unde și întrebarea: „Ai mai vrea să faci ceea ce faci în acest moment dacă ai ști că este ultimul lucru pe care îl vei mai întreprinde?" Aici ar putea să rezide un criteriu de testare a *valorii* unei acțiuni care să constituie o alternativă la aspectul selectiv al Eternei Reîntoarceri nietzscheene: pentru tot ceea ce faci, să te întrebi dacă „mai vrei lucrul acesta încă o dată și încă de nenumărate ori" – vezi Fr. Gros, notă la Foucault, 2004, p. 465 și Nietzsche, *Știința voioasă*, 1994, p. 209.)

(b) Posibilitatea de a accede în orice moment la o viziune *de ansamblu* asupra propriei existențe, adică posibilitatea unei *autoevaluări* a întregii vieți pe care ai trăit-o până la acel moment.

A învăța să mori echivalează în fond cu un exercițiu de *acceptare*: înveți să accepți caracterul inevitabil al sfârșitului și fragilitatea vieții, te *împaci* cu moartea, adică *trăiești* în așa fel încât să poți afirma, pe deplin convins, că în orice clipă ar surveni moartea, ai sentimentul că ți-ai trăit viața așa cum tu însuți ai ales, nu la întâmplare și nu în funcție de anumite conformități, convenții sau așteptări ale celorlalți. Nu te antrenezi pentru *clipa* morții, așa ceva nu este, desigur, cu putință, ci te hotărăști pentru o viață care să reflecte propriile tale alegeri, astfel încât, la capătul ei, să nu fii cotropit de un sentiment adânc de disperare, de senzația acută de irosire sau de regrete majore. Ce înseamnă acest lucru

pentru fiecare, cum se câştigă o atare seninătate sau măcar orientare existenţială, sunt chestiuni care variază în chip extrem de la om la om şi de la doctrină filosofică la doctrină.

Unii simt nevoia să poată afirma că au realizat ceva notabil în viață, alţii se consolează cu gândul că vor supraviețui prin urmaşi; unii vor ca viaţa lor să fi însemnat ceva pentru ceilalți şi ca trecerea lor prin această lume să fi fost semenilor de folos; pentru alții, e suficient să poată spună că au trăit din plin, înfruptându-se din toate plăcerile vieții, nerefuzându-şi nimic, experimentând totul. Dar poate că, fără a implica o orientare creştină sau generic religioasă, e nevoie să admitem un sens al *judecății* indispensabil împăcării cu moartea. Cu alte cuvinte, poate că, indiferent de scenariu, a fi *pregătit* să mori presupune ceva de genul acesta: să poți afirma că, dacă ar exista aşa ceva ca o Judecată finală a propriei vieți, „verdictul" ei ar reflecta pe deplin alegerea *ta*. Cel puțin aici, nu vei putea fi judecătorul *întregii* tale vieți; după ce ai încheiat conturile cu această viață, nu mai eşti aici, ca să poți trage linie (încă o cale de a pricepe acel straniu imperfect din miezul formulei aristotelice a „esenței individuale", *to ti ên einai*). Dar te poți proiecta în Celălalt, pe orizontală sau verticală, şi afirma: dacă moartea ar veni acum, cel care ar avea acces la *întreaga* mea istorie personală (înscrisă în limitele celor două evenimente majore la care nu am fost propriu-zis *de față*, naşterea şi moartea) ar putea emite o judecată finală în care *să mă recunosc* pe de-a-ntregul.

***

Probabil că toți ne întrebăm, la un moment dat, în ce măsură suntem produsul lecturilor noastre. S-a vorbit foarte mult despre *bovarism*, despre o manieră neautentică, bolnăvicioasă, autoiluzionantă, de a suprapune peste datele concrete ale existenței personale scenarii fictive, transportate din cărți, din romanele de dragoste şi de aventuri. Fără îndoială că un asemenea refuz de a-ți construi propria poveste, substituindu-i coordonate străine, importate *en gros*, duce la faliment existenţial, din cauza feluritelor şi inevitabilelor nepotriviri între situațiile şi personajele de poveste şi întâmplările hărăzite ție în realitate. Însă aici am acum în vedere cel mai profund nivel al căutării personale, adică un aport *inevitabil* al lecturilor noastre la edificarea propriului „sine".

„Spune-mi ce citeşti ca să-ţi spun cine eşti"? Nu, desigur că nu e atât de simplu. În „lumea textului" se înfiripă mereu alchimia discretă ce converteşte raportul dintre cauză şi efect într-o dublă condiţionare, în *sinergie*. Cu toţii avem experienţa lecturii (pentru a evita o serie de explicaţii suplimentare, mă rezum la lectura de opere literare sau filosofice, fără să insinuez că filosofia nu ar fi decât un „gen literar"). Începi să citeşti: un roman, o carte de poezie sau un eseu filosofic. Dacă reuşeşti să pui între paranteze grijile şi temerile care te frământă la acel moment, vei percepe, neîntârziat, „semnele" operei: poate fi, la o adică, un singur cuvânt sau o imagine de importanţă secundară în economia textului, ceea ce contează e să simţi acea „înrudire" secretă cu opera, să desluşeşti invitaţia abia şoptită căreia nu vei întârzia să-i dai curs.

(Pentru că „esenţa limbajului este ospitalitatea", aşa cum nota Lévinas – 1999, p. 273; şi chiar dacă ospitalitatea nu se poate exercita decât „filtrând" şi alegând, aşadar violentând, refuzându-i pe unii şi expunându-te, la rândul tău, eventualului lor refuz, chiar dacă o Lege *necondiţionată* a ospitalităţii este o imposibilitate pură, aşa cum adăuga Derrida – 1997b, p. 71 –, tocmai această „experienţă a imposibilului" traversează de la un capăt la altul idiomurile noastre private, constituindu-le pe temeiul aceleiaşi aspiraţii *mesianice* la sens şi înţelegere universală.)

E de ajuns astfel să simţi un mic imbold, să simţi că opera nu îţi este pe de-a întregul indiferentă, în stranietatea şi unicitatea ei (stranietate *a operei*, nu a ceea ce a fost „pus în operă", gânduri şi simţăminte: fiindcă „nimic din ce-i omenesc nu mi-e străin", accesul e mereu posibil, dacă mă găsesc într-o dispoziţie favorabilă). Să simţi că află o cale de adresare – pentru ca rezonând, să amplifici această presupusă mişcare a operei înspre tine, mişcându-te încă mai mult înspre ea: într-un cuvânt, *emoţionându-te* (*ex-movere*, *é-mouvoir*).

Emoţia mi s-a părut mereu a fi un asemenea *prilej pentru sens*, pe care de cele mai multe ori îl ratăm; invers, dacă ceva nu îţi *dă* nimic de înţeles, nu cred că îţi poate suscita vreo emoţie. (Ca să fiu mai explicit: consider că ţi se dă ceva de înţeles şi atunci când nu reuşeşti să

exprimi în cuvinte acel „ceva"; de fapt, aceasta e situația frecventă.) Dar în rarele cazuri când prilejul nu e ratat, avem șansa „intrării în operă". (Încă o paranteză: sper să fie limpede că nu urmăresc să schițez o teorie a fuziunii *empatice* cu „autorul", de aceea am și evitat acest nume, vorbind doar despre „text" și „operă"; foarte simplu spus, contează ca opera să te facă să simți *ceva*, nu să simți ce a simțit autorul în momentul creației, lucru dacă nu imposibil, atunci oricum irelevant.)

„În operă" nu intri însă ca un vizitator, ca un turist în lumea propusă de text; așa cum atâția esteticieni au subliniat, opera nu este decât o matrice, o „grilă" cu multiple zone de „indeterminare", iar receptorul este cât se poate de activ în procesul estetic, devenind un adevărat părtaș la creație, umplând contururile operei cu propria sa imaginație, cu propriile sale impresii și experiențe.

Importante cred că sunt cele două momente: cel al întâlnirii cu opera și cel al „întoarcerii în peșteră". Să vorbim acum despre cel de-al doilea. Opera care te-a mișcat nu te va lăsa neschimbat. Odată ce ai participat la miracolul operei, îmbogățind-o cu sensurile tale, e important să te întorci în lume îmbogățit; după ce emoția trezită de operă a fost un prilej pentru *sens*, ea devine acum și un prilej pentru *înțelegerea de sine*. („A te înțelege în fața textului" e tema centrală a hermeneuticii ricœuriene.) Lucrul acesta e încă și mai dificil de explicat, fără a cădea în „impresionisme". Niciodată lanul de floarea-soarelui nu va mai arăta la fel, după ce ai contemplat un tablou de Van Gogh, spunea odinioară Artaud. Marile opere, cele a căror întâlnire îți marchează existența, sunt cele care *îți schimbă lumea pentru că îți schimbă privirea*, adică îți modifică în chip decisiv „perspectiva".

Dar până la ce punct? Până la ce punct ești *produsul* experiențelor tale, pentru a generaliza acum? Există totuși un „sine", dincolo de toate aceste „înțelegeri de sine" prin prisma operelor? Pe fundalul lor? La capătul lor? Este „sufletul" meu doar un semnificant disponibil, un vehicul pentru sensurile „altora" (care vor fi fost la rândul lor vehiculați, contaminați de ideile și trăirile indirect exprimate de „alții", ș.a.m.d.)? Este SUFLETUL meu (care „eu"?) doar un TRUP, posedat periodic de alte și alte stiluri, maniere și perspective asupra lumii? Sau, cel mult, rezultanta accidentală și fatalmente provizorie (până la o nouă „lectură") a îmbinării acestor perspective?

Mă gândesc la cei pentru care lectura e la fel de necesară ca respirația. (Iar faptul că suntem din ce în ce mai puțini nu înseamnă, în niciun caz, că există un plus de *autenticitate* la nivel mondial, ci, din contră, semnalează faptul că omenirea este supusă, în general, unor condiționări și nivelări mult mai impersonale, cu atât mai primitive în efectul scontat, cu cât mijloacele „teletehnologice" implicate sunt mai avansate.) Cititorul „profesionist" va simți mereu angoasa pe care aș exprima-o în acest mod: „Sunt creatorul lumii care mă creează; sunt produsul discursului pe care «eu» îl produc, îl aduc la iveală, îl întrupez". Cititorul „profesionist" se va surprinde gândind în cuvintele ultimei cărți, „locuit" de maniera, stilul și perspectiva ce transpar de acolo, parcă din altă lume. Iar dacă acest cititor este el însuși un condeier, mai mult sau mai puțin de ocazie, va avea posibilitatea de a testa aceste „posesiuni", parcurgând textele pe care le-a ticluit la intervale (de lectură) destul de mari.

„Exagerezi", poate veți spune. Marii creatori sunt întotdeauna originali, indiferent cât de mult au citit. Poate că da. „Originali", dar ce poate să însemne așa ceva? Nu cumva „autori" ai unor *sinteze* originale, în sensul în care vorbeam mai devreme de *rezultanta* îmbinării de perspective?

Problema rămâne aceasta: învățându-mă *cum* să exprim ceea ce simt și ceea ce cred, oare „ei" nu m-au învățat și *ce* să simt și să cred? Cum *altfel* să le exprim, ca să am certitudinea că sunt cu adevărat *ale mele*? Nu am cum.

Ni se oferă, ca de obicei, soluțiile extreme: fie abstinența prelungită, abținerea de la lectură pe o perioadă nedeterminată, în speranța unei eventuale „regăsiri"; fie renunțarea la fantasma păgubitoare a „Eului" și plonjarea furibundă în miezul cât mai multor lecturi, până la saturație, cu disperarea eroului absurd al lui Camus.

Dacă cea de-a doua soluție pare un soi de răsturnare a paradigmei marxiste, convertind salturile calitative în acumulări cantitative, prima nu poate fi cu adevărat eficientă decât în măsura în care este suspendată orice altă influență externă, nu doar cărțile. Nefiind adeptul unor astfel de rezolvări radicale (dar care „eu"?), nu pot decât să sper că

lungul „ocol" prin ceea ce Ricœur (1999, p. 109) numea „semnele de umanitate sedimentate în operele de cultură" va lăsa pe cel care voi fi să întrevadă pe cel care *eram*, atunci când voi fi scris aceste rânduri. *Printre* rânduri. Nu ştiu cine sunt, în clipa de faţă, dar pot şti cine eram, dacă mi-au rămas „amintiri" (la fel cum pot şti cine *aş vrea* să fiu, dacă nu-mi lipseşte imaginaţia). Pot şti cine eram dacă las o *urmă*. La fel cum păstrăm poze într-un album, scrisul rămâne singura şansă de a nu pierde fără urmă gândurile şi stările unei vârste. În acest punct, caracterul scriiturii – „leac pentru uitare otrăvitor", cum ar fi spus regele Thamus – ne trimite la problema fundamentală a *virtuţii memoriei*.

Ce altceva ar putea să însemne *fidelitatea*? Există gânditori care, precum Montaigne, au susţinut că fidelitatea este adevăratul fundament al identităţii personale. „Fundamentul fiinţei mele şi al identităţii mele este pur moral", comenta M. Conche poziţia lui Montaigne (vezi Comte-Sponville, 2001, p. 35). „Nu sunt în chip real acelaşi om ca ieri, nu sunt acelaşi decât pentru că mă *mărturisesc* astfel", *asumându-mi* un trecut şi *angajându-mă* pentru un viitor. Comte-Sponville arăta că există cel puţin trei paliere în care fidelitatea joacă un rol crucial: gândirea, morala şi cuplul. Nu am putea gândi fără fidelitate în raport cu legile gândirii, adică fără rigoare şi coerenţă. Mai mult decât atât, orice gândire implică fidelitatea asumată în chip voluntar faţă de anumite principii călăuzitoare, amintirea punctului de plecare şi decizia asumată de a nu trăda acest început. A avea o gândire înseamnă a lupta cu uitarea şi a rămâne fidel propriilor tale idei, însă nu cu orice preţ, câtă vreme fidelitatea faţă de adevăr e mai importantă, fiind marca ta distinctivă în raport cu sofistul. Cât priveşte subiectul moral, fidelitatea faţă de semeni şi anumite principii de viaţă pare să constituie fundamentul concret al moralei, mai degrabă decât presupusa Raţiune practică a lui Kant, universală, absolută şi atemporală. În fine, în privinţa fidelităţii în cuplu, Comte-Sponville exprimă unele dubii în legătură cu îndreptăţirea cuiva de a pretinde exclusivitate din partea partenerului sau a partenerei sale, reinstituind însă condiţia fidelităţii într-un plan, aşa-zicând, *narativ*: „Iubeşte-mă atâta cât doreşti, dragostea mea; dar *nu ne uita* niciodată" (2001, p. 46).

7. A învăţa să citeşti

Ultimele secţiuni au avut ca punct de plecare ideea potrivit căreia exerciţiile spirituale constituiau adevărata dimensiune *practică* a filosofiei greco-latine. Încheind prezentarea de ansamblu a acestor exerciţii, mi se pare util să formulez, dintru început, o serie de observaţii generale.

Mai întâi, vreau să subliniez, pe urmele lui Hadot, faptul că exerciţiile spirituale angajau mai multe paliere, ceea ce ne oferă un principiu de distribuţie a acestora în categorii distincte, chiar dacă intim corelate. În primul rând, am văzut că avem de-a face cu „tehnici" ce vizează *disciplinarea caracterului* şi *temperarea pasiunilor*; apoi, cu exerciţii de meditaţie, specifice mai ales platonismului, având ca scop *concentrarea mentală*; am insistat, de asemenea, pe exerciţiul „privirii de sus", implicând *contemplaţia naturii*, deziderat comun tuturor şcolilor filosofice din Antichitate, fără a uita să menţionăm şi existenţa unor practici mai rare ce presupuneau o dimensiune de ordin mistic – aşa cum se întâmplă în cazul lui Plotin –, practici menite să conducă la o veritabilă transfigurare a personalităţii şi „sublimare" a individualităţii prin *contopirea cu Unul*.

Am remarcat diferenţe evidente în privinţa „tonului emoţional şi al conţinutului noţional" (Hadot, 1995, p. 101) pe care îl comportă practicile spirituale în diferite şcoli filosofice, ca şi în privinţa finalităţii exerciţiilor, contrastând *încordarea* stoicilor, *relaxarea* epicurienilor, *concentrarea* platonicienilor şi *transa* neoplatonicienilor. Există însă, urmând precizările aceluiaşi Hadot, şi o certă *unitate* subiacentă a tuturor exerciţiilor spirituale, probată de utilizarea unor *mijloace* comune, cum ar fi „tehnicile retorice şi dialectice ale persuadării", dialogul interior sau meditaţia, dar şi de existenţa unui *scop* unic: „autorealizarea şi perfecţionarea" (p. 102).

Toţi gânditorii avuţi în vedere sunt animaţi de convingerea că, fără o anumită „conversie filosofică" a propriei firi, probată prin practica

exercițiilor spirituale, omul nu duce o viață autentică, e sufocat de griji şi dominat de pasiuni, e nefericit pentru că nu este „el însuşi". Toți gânditorii cred că omul se poate sustrage acestor condiționări prin terapia exercițiilor spirituale, a căror finalitate este modelarea de sine, autoformarea sau *paideia*. A învăța să trăieşti presupune, de asemenea, a te raporta critic la orice prejudecată umană sau convenție socială, înțelegând că natura genuină a omului este cea rațională, în timp ce „viața socială este ea însăşi un produs al pasiunilor" (Hadot, 1995, p. 102). *Libertatea* trebuie astfel considerată a fi un proiect fundamental în viziunea filosofilor antici, în ciuda numeroaselor opinii contrare exprimate de anumiți teoreticieni contemporani. Adaug faptul că eficiența antrenamentului spiritual implicat de aceste exerciții e dovedită şi de plasarea lor, în viziune antică, într-un „paralelism" cu gimnastica şi antrenamentul fizic, analogie făcută evidentă de locul comun de desfăşurare atât al antrenamentelor sportive, cât şi al lecțiilor de filosofie: *gymnasion*.

Hadot insistă pe faptul că eliberarea „sinelui", în viziunea anticilor, echivala cu o suprimare a *„individualității* pătimaşe şi egoiste" (p. 103, sublinierea mea). Probabil că în acest punct, aşa cum vom vedea cu altă ocazie, interpretarea oferită de Hadot exercițiilor spirituale se deosebeşte cel mai mult de modul în care Foucault înțelege dezideratul socratic al „îngrijirii de sine". E limpede, în acelaşi context, că orice teorie despre „subiectivare" (cum este aceea foucaldiană) va avea de înfruntat anumite obiecții principiale atunci când se doreşte aplicată sau chiar elaborată plecând de la cadrele filosofiei antice, unde raportul dintre „subiect" şi „obiect" avea o cu totul altă semnificație decât în modernitate, dacă avea una.

(Să ne gândim mai întâi, în sugestie heideggeriană, la răsturnarea sensului „etimologic" al termenilor de *subiect* şi *obiect* în epoca modernă. *Sub-jectum*, adică „ceea ce stă la bază", „substratul", ca în grecescul *hypokeimenon*, devine, în modernitate, *ec-static*, adică „iese în afară" şi îşi *constituie* experiența; altfel spus, conceptul de *subiect* capătă o semnificație transcendentală, subiectul fiind cel care conferă, în chip generic, structura sau articulația esențială a „obiectelor" experienței. În schimb, *ob-jectum*, „ceea ce stă în afară", ca în germanul *Gegenstand*, glisează „în spatele" subiectului şi devine sau mai degrabă rămâne un

„în sine", ca în celebra formulă kantiană a *lucrului în sine*. În al doilea rând, să luăm în calcul *dublul* sens pe care îl comportă genitivul în sintagme emblematice pentru filosofia greacă, precum „gândirea ființei" sau „imitația naturii". Gândirea este „a ființei", are ca „obiect" ființa, doar în măsura în care ființa *se dă* în gândire. La fel, imitația este „a naturii" atât în sens „obiectiv", cât şi „subiectiv", adică în măsura în care ea *aparține* naturii în chip esențial, fiind modul în care natura însăşi, *physis*, este cea care iese la iveală, se dezvăluie prin intermediul „imitației"; de aici şi redarea nesatisfăcătoare a termenului grecesc *mimesis*, cu certă semnificație *creatoare*, prin cuvântul „imitație". Citind în conformitate cu interpretarea schițată de Aubenque (1998) o sintagmă celebră din *Fizica* lui Aristotel, vom spune că omul „imită" natura *săvârşind* ceea ce aceasta nu ar putea *desăvârşi* singură. Aşa cum subliniază şi Derrida – 1975, p. 69 –, era vorba, de fapt, să imiți nu atât „produsele", cât „productivitatea" naturii, adică să fii tu însuți natură creatoare. În fond, era vorba de o profundă *solidaritate* ontologică între „gândire" şi „ființă" sau între „om" şi „natură", ceea ce face ca aplicarea, specifică pentru epistemologia modernă, a unui raport *opozitiv* de tipul „subiect/obiect" să fie denaturantă şi anacronică în raport cu lumea şi mentalul grecesc. Nu mai insist, în al treilea rând, pe ceea ce am calificat mai devreme drept teza de căpătâi a „epistemologiei" antice: *asemănătorul cunoaşte pe asemănător*. Conform acesteia, s-ar părea că a cunoaşte implica ceea ce astăzi am califica drept un „postulat mistic", presupunând că poți deveni „una" cu lucrul cunoscut, că te împărtăşeşti de la el pentru a-l *com-unica*, situație în care este evident că o disociere netă între „subiect" şi „obiect" nu mai poate fi stipulată.)

Pentru filosofii Antichității greco-latine, s-ar părea, într-adevăr, că *sinele* regăsit prin intermediul exercițiilor spirituale era echivalent cu „persoana morală" (Hadot, 1995, p. 103) şi presupunea accederea într-un registru *universal*, „participarea la natura universală a gândirii" şi „vederea de sus", mai degrabă decât vreo cultivare narcisică a propriei individualități (nu sugerez că aceasta ar fi interpretarea dată de Foucault „grijii de sine"). Exercițiul filosofic răspundea şi corespundea acestei noțiuni antice de *sine*, implicând situarea filosofului într-un *interval*

bine determinat, adică într-o stare intermediară între înțelepciunea divină și cotidianitate, însă *bine orientat*.

Dacă filosofia reprezenta, așa cum am spus aici de atâtea ori, un mod de viață sinonim cu practica lucidă a exercițiilor spirituale, având ca finalitate concretă desprinderea de grijile sau dorințele obișnuite și astfel *conversia* sufletească, putem adăuga și că filosofii *cinici* par să fi fost „campionii ascezei", cei care au dus cel mai departe desprinderea de lumea profană, anticipând astfel modul de existență *monahal*.

Existența filosofului, indiferent de școala din care provenea, trebuia să oglindească renunțarea la orice fel de „idoli", pentru a ne folosi de termenul lui Bacon, la orice false valori (bogăția, onorurile sau plăcerile mundane); ea presupunea adoptarea unui stil de viață simplu, consacrat contemplației și virtuții, o purtare în lume care să reflecte nu doar profunzime intelectuală, ci și ținută morală. Conduita filosofică implica astfel o anumită doză de *neangajare*, însă nicidecum în sensul pasivității sau conformismului social și politic, ci al autocontrolului și al detașării în raport cu înclinațiile subiective, strict individuale. În fond, era vorba, încă o dată, de capacitatea de a vedea mereu lucrurile la scară universală, dintr-o perspectivă „cosmică". Tocmai imposibilitatea de a te menține în permanență la înălțimea unui asemenea deziderat îl făcea, de pildă, pe filosoful Sallustius să afirme că „filosofia este imposibilă pentru om" (Hadot, 1995, p. 104). (Într-un context diferit din perspectiva idealului de viață recomandat, însă comparabil din punctul de vedere al dificultății angajate de aplicarea existențială a acestuia, un scriitor creștin menționat anterior afirma că „a trăi ca un creștin e cu neputință, ca un creștin poți numai să mori". Exact o astfel de „experiență a imposibilului" pare a solicita de la noi și *practica* filosofiei, în conformitate cu o viziune antică fără îndoială „ultramaximalistă" în raport cu acel cult din zilele noastre pentru „fericirea *light*", ca să împrumutăm o vorbă a lui Lipovetsky – 1996, p. 66.)

Teza generală a lui Hadot este că „e imposibil să înțelegem teoriile filosofice din Antichitate fără a lua în considerare această perspectivă concretă, câtă vreme ea e cea care le conferă adevărata lor semnificație" (p. 104). Abia odată ce recunoaștem funcția *terapeutică* a filosofiei și finalitatea existențială a exercițiilor spirituale, putem învăța să *citim* în mod adecvat textele filosofice din vechime.

Dar înainte de a aborda ultimul palier angajat de aceste exerciţii – cel al „lecturii *filosofice*" –, aş dori să ofer o completare la tema discutată anterior („a învăţa să mori"). E vorba de câteva consideraţii în marginea problemei *sinuciderii*.

„Cu siguranţă că există mai multe persoane care nu se omoară pentru că sunt prea laşe pentru a o face, decât oameni care se omoară din laşitate", spune la un moment dat Landsberg (2006, p. 111). Îndrăznesc să afirm că atunci când suferinţele fizice şi morale par să fie insuportabile, când orice speranţă se vede curmată şi orice amintire e dureroasă, hotărârea de a-ţi lua viaţa confirmă, în mod paradoxal, dragostea ta de viaţă, încrederea că viaţa poate şi trebuie să însemne ceva mai mult decât subzistenţa fizică. Ai ajuns un dezamăgit, un deznădăjduit; într-o asemenea împrejurare, datele particulare ale existenţei desigur că îţi repugnă; totuşi, decizia de a-ţi curma viaţa şi punerea ei în act nu pot decât să confirme valoarea existenţei personale, credinţa ta că viaţa poate fi *altfel*, chiar dacă nu mai poate fi pentru tine.

E limpede că nu ajunge să îşi ia viaţa decât cel căruia îi *pasă* de propria viaţă, de propriul sine; e limpede că o totală indiferenţă exclude sinuciderea, din acelaşi motiv pentru care exclude şi orice tentativă de a evita moartea. Însă actul sinuciderii nu e doar o expresie a iubirii de sine, a egoismului funciar naturii umane, aşa cum credea Kant. Forţa oarba a instinctului nu poate justifica o asemenea hotărâre extremă; doar o fiinţă care speră, o fiinţă pentru care dimensiunea speranţei este dimensiunea primară, o fiinţă pentru care prezenţa la sine nu e un dat nemijlocit, ci o operă de înfăptuit, poate simţi cum *absenţa* devine covârşitoare, insuportabilă. Doar o fiinţă care spune „nu încă" poate spune „e deja prea târziu", acestea fiind reperele care ne definesc existenţa. Şi doar o fiinţă pentru care mai importantă decât durata vieţii se dovedeşte a fi, până la urmă, *calitatea* ei, o fiinţă a cărei întrebare fundamentală este „*Cum* să trăiesc?", poate alege să nu mai trăiască.

Iata de ce spuneam mai devreme că actul sinuciderii confirmă în chip paradoxal nu un ataşament orbesc, ci *preţuirea* vieţii, *dragostea* de viaţă, încrederea în posibilitatea „vieţii bune", însoţită însă de certitudinea că o atare posibilitate nu se mai poate actualiza pentru tine.

E cazul să vedem ce apropie sinuciderea stoică de martiriul creştin, înainte de a sublinia ce le deosebeşte în mod radical. Ambele presupun seninătate, împăcare, acceptare a morţii ca fiind sfârşitul nostru firesc. Ambele presupun credinţa în caracterul deosebit pe care îl comportă existenţa umană, în menirea specială a omului în Univers. Însă, în timp ce pentru stoic, posibilităţile vieţii umane se epuizează *aici*, în această lume, iar moartea este un destin natural, o confirmare a apartenenţei la „întreg", creştinul plasează finalitatea existenţei sale „dincolo", văzând moartea ca o trecere spre Viaţa eternă, viaţă pe care omul trebuie să o câştige prin faptele lui.

Dacă nu suntem animaţi de credinţa creştină în Viaţa veşnică, nu am putea, cred, concepe un gest mai nobil, mai autentic uman, decât sinuciderea stoică. Fără credinţa în valoarea purificatoare a suferinţei, decizia de a te sinucide cu scopul de a evita martiriul pare a fi gestul cel mai raţional cu putinţă.

Însă, din punct de vedere creştin, taina existenţei noastre este *crucea*. „Da, în ciuda vorbăriei optimiştilor, a trăi înseamnă a purta o cruce", afirma Landsberg (2006, p. 135). „Nu trebuie să te omori pentru că nu trebuie să-ţi lepezi crucea. Ai nevoie de ea" (p. 139). Iată de ce creştinismul condamnă sinuciderea, considerând-o un fel de „fugă în care omul încearcă să găsească Paradisul pierdut, în loc să dorească să merite Cerul", o tentaţie asimilabilă, în grila psihologică, dorinţei de a ne reîntoarce „la starea prenatală" (p. 144).

A ÎNVĂŢA SĂ CITEŞTI

Am ajuns acum la ultimul registru invocat de P. Hadot în contextul exerciţiilor spirituale. Nu voi vorbi aici de *tehnici* specifice de lectură, cât de o anumită atitudine şi un orizont particular de aşteptare pe care îl presupune parcurgerea textelor de filosofie antică. Aşa cum semnificaţia faptului de *a învăţa să trăieşti* se revela pe deplin doar în corelaţie cu un fel anume de *pregătire pentru moarte*, multe din precizările privind grila de *lectură* indicată pentru textele antice decurg din sau completează lămuririle oferite anterior cu privire la natura *dialogului* autentic.

Mai întâi, ne amintim că dialogul pare să constituie, fie şi numai în chip implicit, însăşi *structura* exerciţiilor spirituale. Rezultă de aici că *toate* operele scrise în cadrul şcolilor de filosofie antică, urmărind să inspire conversia personalităţii umane, sunt în mod implicit de natură *dialogală*. Probabil că astfel se explică numeroasele incoerenţe şi chiar contradicţii ce au pus în dificultate pe exegeţii avizaţi ai textelor filosofice din Antichitate. În fond, trebuie subliniat faptul că filosofilor antici le este cu totul străină preocuparea pentru *sistem*, în accepţia modernă a termenului. Revenirile, contradicţiile şi toate celelalte „volute" din textele antice se explică prin aceea că autorii lor nu uită nicio clipă *cui* se adresează, ritmul şi tonul argumentaţiei depinzând întotdeauna de nivelul estimat al interlocutorului.

Se ştie că Heidegger a subliniat acest aspect de cele mai multe ori ignorat de autorii manualelor de filosofie şi ai istoriilor cu caracter didactic: gândirea *sistematică* este, într-un anumit sens, sarcina şi „marca istorială" a modernităţii filosofice. E adevărat că termenul „sistem" provine din greacă şi desemnează „faptul de a pune laolaltă". Semnificaţia care va interesa cel mai mult filosofia este, mai mult decât aceea de simplă îngrămădire, posibilitatea de a *structura* „într-o ordine în aşa fel încât ordinea însăşi este mai întâi proiectată"; Heidegger (1992, p. 537) arată însă că toate semnificaţiile cuvântului „sistem" trebuie avute în vedere şi mai ales *oscilaţia* între ele, altfel spus, că o „posibilitate internă de a oscila între structură, îngrămădire şi cadru aparţine întotdeauna sistemului". Atunci când ne referim la începuturile filosofiei, e cu totul eronat să vorbim despre „sisteme", dar putem spune că această „filosofare" era „sistematică" în sensul că „era călăuzită şi animată de o structură şi de o ordine interioară a interogării perfect determinate" (p. 539). Însă nici doctrinele lui Platon sau Aristotel şi nici *Summele* de teologie şi filosofie medievale „nu sunt sisteme, ci o formă de transmitere pedagogică a conţinutului cunoaşterii" (p. 540). De fapt, afirmă filosoful german, condiţiile de posibilitate pentru edificarea sistemului filosofic sunt aceleaşi cu „premisele esenţiale pentru naşterea şi statutul *ştiinţelor moderne*" (p. 544). Urmând expunerea cu caracter rezumativ oferită de Heidegger însuşi, aceste condiţii ar putea fi următoarele:

1) Predominanța *matematicului* ca normă sau criteriu al cunoașterii care pretinde un caracter științific;

2) Exigența *autofundării* științei, exigență ce traduce primatul certitudinii asupra adevărului și al *de-mersului* sau *metodei* asupra obiectului de investigație;

3) Întemeierea certitudinii ca certitudine de sine a lui *„eu gândesc”*;

4) Gândirea, *ratio*, înțeleasă ca *tribunal* care decide determinația esențială a ființei;

5) Ieșirea de sub tutela teologiei, fără a părăsi însă, ba chiar reluând la nivelul unui nou mod de interogație, experiența *creștină* privitoare la ordinea ființării în *întregul* ei (Dumnezeu, lumea creată și omul, parte a lumii, dar menit lui Dumnezeu);

6) *Eliberarea* omului *în vederea lui însuși*, implicând deopotrivă „subjugarea lumii prin cunoaștere și acțiune”, „în strânsă corelație cu nașterea *tehnicii*”, și considerarea artei ca „modalitate normativă a liberei dezvoltări de sine a creației umane”; *geniul* „devine lege pentru ființa umană autentică”, însă „receptarea artei, felul și proporțiile în care ea este cultivată sunt determinate și ele în primul rând prin facultatea de judecare a omului ce se sprijină doar pe ea însăși, deci prin *gust*” (p. 547).

(Într-un interesant articol, V. Vizureanu (2008) subliniază concretizarea acestor condiții de posibilitate pentru „sistem” în cazul lui Descartes, evidențiind o serie de elemente sugestive: metafora fondatoare a „arborelui filosofiei”, proiectul cartezian al unificării științei, exigența unui principiu unic, „ideea” ca instrument fundamental și exhaustiv al filosofiei sau semnificația filosofică a noțiunii de „substanță întinsă”, având ca rezultat „omogenizarea” naturii.)

Să revenim acum la cadrele filosofiei antice. Se poate afirma, urmându-l din nou pe Hadot (1995, p. 105), că, într-un anumit sens, orice discurs filosofic, „orice *logos* este un sistem, dar că totalitatea *logoi*-lor”, adică a textelor scrise de un filosof, *„nu* constituie un sistem”. Aceasta ar însemna că există un grad ridicat de *autonomie* a operelor filosofice din Antichitate, explicabilă prin funcția acestora de a încorpora *modele* de reflecție filosofică mai degrabă decât adevăruri „definitive”, ca și prin caracterul eminamente *pedagogic* al acestor texte.

Am sugerat că dialogurile platoniciene relevă structura esenţială a exerciţiilor spirituale, ilustrând, în chip exemplar, un anumit *parcurs* de gândire pe care filosofia ar trebui să-l inspire cititorilor, mai important chiar decât tezele şi concluziile – fatalmente provizorii – încorporate în textul platonician. Am văzut, de asemenea, că modul în care Socrate conducea dialogul era menit a sublinia faptul că nu trebuie să pierzi nicio clipă din vedere *cui* te adresezi, că nu trebuie să te preocupe atât de mult transmiterea unui set de cunoştinţe, cât strategiile prin care interlocutorul este adus în situaţia de a conştientiza singur propria ignoranţă şi de a o apuca pe drumul dificil al cunoaşterii de sine, animat de dorinţa sinceră de a duce o viaţă „filosofică". Imperativul delfic al „cunoaşterii de sine" nu era, astfel, altceva decât condiţia esenţială a „îngrijirii de sine", imperativul practic specific socratismului. Exerciţiu de atenţie şi de prezenţă autentică, dialogul proba, în planul discursului, finalitatea practică a demersului filosofic, menit a inspira conversia sufletească, adică hotărârea pentru o existenţă călăuzită de raţiune şi luminată de spiritul dreptăţii.

Aş dori acum să aduc în discuţie un aspect al metodei *dialectice* pe care nu l-am abordat atunci când am vorbit despre semnificaţia dialogului în platonism, un aspect care sugerează că *terapia* filosofică – ţintind, aşa cum am remarcat, spre metamorfoza morală a personalităţii – presupunea şi o dimensiune *lingvistică* de cea mare importanţă pentru înţelegerea filosofiei lui Platon, o dimensiune fără de care e greu să avem o *lectură* profitabilă a textelor platoniciene în zilele noastre.

Se poate argumenta că modalitatea în care Socrate e pus să îşi abordeze interlocutorii şi tipul de întrebări pe care el le adresează acestora trimit, în fond, la o metodă de *a reînvăţa să vorbeşti*. Ce vreau să spun prin aceasta? Plecând de la evidenţa faptului că fiecare dintre noi este vorbitor cel puţin al unei limbi, vom considera că învăţarea acelei limbi, oricare ar fi ea, îţi oferă deja „o înţelegere medie şi vagă" a ceea ce Platon numeşte „idei" sau „forme". Competenţa lingvistică a oricărui vorbitor se probează prin capacitatea acestuia de a *utiliza* în comunicare – s-ar părea că de cele mai multe ori cu succes – o serie întreagă de termeni abstracţi precum „bine", „adevăr", „dreptate", „curaj" etc. Abia atunci când, în conformitate cu metoda socratică, respectivul vorbitor este somat să indice sensul ultim al unui asemenea termen,

înțelesul care ar regla toate utilizările diverse ale acelui cuvânt, survine ceea ce Wittgenstein (1993, p. 131) a numit o „crampă mentală". Momentul în care interlocutorul lui Socrate se cutremură de neputința lui de a explicita, într-o definiție, asemenea „sensuri ultime" ale cuvintelor de care se foloseşte fără mari probleme în viața de zi cu zi echivalează cu autentica „mirare filosofică", plasându-l pe partenerul de discuție al lui Socrate pe orbita reflecției şi a meditației făcute în chip asumat şi metodic. Ceea ce ar decurge de aici – adică un itinerar de gândire în care, deşi asistat, călăuzit de cei mai înțelepți decât tine, prin discuții şi lecturi, eşti în ultimă instanță pe cont propriu – ar echivala atunci cu *refacerea unui parcurs*, de data aceasta în deplină cunoştință de cauză, în chip asumat: chiar parcursul efectuat atunci când, la o vârstă extrem de fragedă, *ai învățat să vorbeşti.*

Putem astfel aproxima motivele pentru care Platon vorbeşte despre cunoaştere şi învățare în termeni de „reamintire", *anamnesis*, cuvânt în a cărui compunere intră prefixul *ana-*, conciliind, în limba greacă, trei accepții distincte: ridicarea, „de jos în sus"; întoarcerea, „în urmă" sau „în sens invers"; şi repetiția, ceea ce se petrece „din nou" (vezi Borella, 2000, p. 23). Sensul cunoaşterii, în platonism, este chiar această *trecere de la implicit la explicit*, efortul fără sfârşit de a tematiza noțiunile şi mai cu seamă *raporturile* dintre noțiuni, raporturi ce patronează utilizarea curentă a limbii. Iată de ce exegeții cei mai atenți ai operei lui Platon înțeleg prin „idei" un fel de „matrice structurante" sau „ființe-relații" (vezi Borella, 2000, p. 185).

Lucrurile pot fi împinse chiar mai departe. Într-un celebru paragraf din *Adevăr şi metodă*, intitulat „Limba şi formarea conceptelor", Gadamer (2001) recunoaşte mai întâi exigența platoniciană care plasează registrul ideilor în sine dincolo de nume şi de îmbinarea acestora într-un discurs. „Cu toate acestea, în măsura în care ridicarea deasupra numelor se produce având în vedere ideea şi se defineşte ca dialectică" – înțelegând prin aceasta metoda de a sesiza „elementul comun" plecând de la o multiplicitate sensibilă, de la manifestări schimbătoare –, „*ea urmează direcției naturale în care se formează limba însăşi*". „Ridicarea deasupra numelor înseamnă doar că adevărul lucrului nu este conținut ca atare în nume. Ea nu înseamnă că gândirea s-ar putea dispensa de utilizarea numelui şi a logosului" (Gadamer, 2001, p. 321). Platon este

pe deplin conştient de caracterul indispensabil al acestei medieri prin discurs, important fiind să nu considerăm vreo clipă că *finalitatea* căutării este tot *în* discurs. Iar dacă nu ajungem la „idee” decât printr-o serie de medieri, ar trebui să acceptăm şi faptul că „o cunoaştere a ideii înseşi” nu este ceva *de genul* cunoaşterii unui „lucru anume şi particular”. Mai degrabă, vom spune că „esenţa lucrurilor” este un *întreg* „în acelaşi mod în care şi limba este un întreg”.

„Aşa cum cuvintele individuale îşi dobândesc înţelesul şi relativa neambiguitate doar în unitatea discursului, tot astfel adevărata cunoaştere a esenţei poate fi atinsă doar în întregul structurii relaţionale a ideilor. Aceasta este teza din *Parmenide*”, subliniază Gadamer (p. 321). „Ideile, care sunt ceea ce sunt prin relaţiile lor mutuale, numai în această raportare a lor între ele îşi au şi fiinţa (*ousia*)” (*Parmenide*, 133 c 8-9), afirma acolo Platon. Teza, a cărei modernitate prefigurează parcă principiul lingvisticii structuraliste şi în genere al gândirii *diferenţiale*, pare totodată a deschide perspectiva „semiozei ilimitate”: nu rămâne oare „definirea” unei singure idei o sarcină infinită, în măsura în care solicită o cunoaştere a *întregului*? Să fie atunci „intuiţia sinoptică”, la care se face în trecere aluzie în *Republica*, momentul care *încheie* dialectica platoniciană, sinonim cu „o viziune perfectă a Multiplului în Unu şi a Unului strângând laolaltă întreg Multiplul”, aşa cum sugerează Festugière (1936, p. 196)? Sau, mai degrabă, nu e decât *idealul* recunoscut ca fiind intangibil al filosofiei platoniciene, echivalentul unei *completitudini* „sistemice”?

Oricum ar fi, înţelegând registrul inteligibil ca un *întreg structurat diferenţial*, putem pricepe şi modul în care acest postulat al unei *pre-structuri* constitutive pentru fiinţă, cunoaştere şi devenire (pentru a unifica sensurile „principiului”, *archê*, conform precizărilor lui Aristotel) a fost inspirat de ceea ce astăzi am numi „sintaxa logică a limbajului”. În aceeaşi ordine, avem astfel şansa de a aproxima sensul „metafizicii” platoniciene, înţelegând că o participare „pe verticală”, a lucrurilor la Forme, conferind registrului sensibil „constituţia” sa de fiinţă, ne solicită să admitem şi o participare „pe orizontală”, a Formelor *între ele*, făcând cu putinţă relaţionarea şi compunerea, adică structura acestei lumi. De aici ar rezulta că exerciţiile filosofice, în latura lor teoretică, pot fi văzute ca studieri ale îmbinărilor sau comunicărilor dintre „genuri”, conform modelului oferit în dialogul *Sofistul*.

S-ar părea că ne-am îndepărtat din nou de tema declarată a acestei secțiuni, şi anume *exercițiul lecturii filosofice*. Dacă e destul de limpede că doctrina platoniciană presupune încercarea cât mai multor căi, propunerea unor diferite modele şi un efort neobosit de a o lua mereu de la capăt, să comporte oare textele aristotelice o organizare mult mai „ştiințifică", în sensul modern al cuvântului? De fapt, de la Aristotel nu ni s-au păstrat *decât* scrieri cu o certă destinație didactică, ceea ce face ca observațiile enunțate la început în legătură cu caracterul *paideic* al textelor antice să fie cum nu se poate mai adevărate şi în cazul Stagiritului. Tratatele aristotelice nu reprezintă expunerea sistematică a unei doctrine, ele nefiind altceva decât *note de curs*. În acest context, inconsistențele şi chiar contradicțiile care au pus în dificultate exegeții ar decurge din faptul că argumentele oferite de Aristotel decurg din situații concrete de dezbatere academică, aşa cum a arătat I. Düring (vezi Hadot, 1995, p. 105). Acest reputat exeget subliniază că Aristotel avea o metodă sistematică de a discuta *problemele* filosofice (dincolo de acea „structură a interogării" specifică oricărui demers filosofic veritabil, aşa cum nota Heidegger), de a le trata prin abordări complementare, din cât mai multe unghiuri diferite, răspunsurile fiind valabile doar în contextul acestor „încadrări" particulare. Chiar dacă Aristotel a fost şi un sistematizator al cunoştințelor din vremea sa, trebuie spus că ideea de *completitudine* sistemică – mai precis ideea de a crea „un sistem de sine stătător" – era cu totul străină de spiritul său de „pedagog" şi de „organizator al muncii ştiințifice în colaborare", crede Düring (*apud* Hadot, 1995, p. 123).

Hadot plasează aceste observații în contextul generic al filosofiei greceşti, afirmând că metoda aristotelică a „diferitelor puncte de pornire" are origini socratice şi este, până la urmă, caracteristică pentru aproape toți filosofii din Antichitate. De fapt, este vorba chiar de specificul exercițiilor *dialectice*, urmărind formularea unor răspunsuri cât mai precise la întrebări bine „localizate". Cursurile lui Aristotel, după propria sa formulă, sunt doar nişte „căi", *methodoi*, ce păstrează spiritul Academiei platoniciene, unde elevii erau pregătiți mai ales pentru viața politică şi pentru cercetări conduse „în spiritul discuției libere". Este motivul pentru care studiul filosofic presupunea cultivarea capacității de a găsi soluții

valabile în contexte determinate, abordând o problemă oarecare din cât mai multe unghiuri.

Dacă vom examina cu atenție comentariile neoplatonice consacrate lui Platon şi Aristotel, vom înțelege că atât „metoda exegetică", precum şi „conținutul doctrinal" pe care le găsim în aceste comentarii sunt de fiecare dată în strânsă dependență cu nivelul spiritual al celor cărora le erau adresate. Diferențele notabile de tratare şi dificultate, chiar în cazul unor texte aparținând aceluiaşi autor, se explică prin faptul că acele comentarii respectau un anumit „*curs* al instrucției filosofice", bazat pe ideea de „progres spiritual" (Hadot, 1995, p. 106). Texte cu caracter sensibil diferit erau citite de acelaşi autor începătorilor şi avansaților, ceea ce nu însemna că acesta îşi schimba părerea de la un moment la altul. (Amintesc aici o afirmație a lui Nietzsche pe care am mai evocat-o: „Un educator nu spune niciodată ceea ce gândeşte el însuşi, ci, întotdeauna, doar ceea ce gândeşte despre un lucru în relație cu cerințele celor pe care îi educă. El nu trebuie să fie depistat în această disimulare".) Mai mult decât atât, în şcolile elenistice de filosofie exista obiceiul de a recurge chiar şi la argumentele şcolii rivale cu scopul de a stimula interesul începătorilor, de a-i incita întru filosofare. În acest sens trebuie să înțelegem, de pildă, utilizarea unor aforisme epicuriene de către stoicul Seneca, atunci când se adresează discipolului său, Lucilius.

Asemenea precizări ne fac să înțelegem cât de diferită poate fi strategia de lectură şi interpretare a textelor filosofice din Antichitate, atunci când atare texte sunt privite „din punctul de vedere al practicii exercițiilor spirituale. Filosofia apare atunci în aspectul ei original: nu un construct teoretic, ci o metodă de a antrena oamenii pentru a trăi şi a privi lumea cu alți ochi" (Hadot, 1995, p. 107). Faptul că această perspectivă este atât de rar luată în considerare de către istoricii filosofiei antice se explică „în conformitate cu o tradiție moştenită din Evul Mediu şi din epoca modernă, de a considera că filosofia este o activitate abstract-teoretică pură".

Am evidențiat deja fenomenul absorbției, în creştinism, a funcțiilor „terapeutice" ale filosofiei greco-latine. Prezentându-se, prin vocea primilor apologeți şi Părinți ai Bisericii, ca *adevărata* filosofie, religia

creştină asimilează practica exercițiilor spirituale (cu unele diferențe notabile, aşa cum vom vedea mai târziu), restrângând aria cercetării filosofice la un registru strict teoretic, al analizei conceptuale, un registru auxiliar teologiei. E adevărat că procesul de secularizare pe care îl inaugurează modernitatea, sub raport politic şi cultural, va aloca filosofiei, după multe secole, o poziție autonomă, ba chiar una centrală în perimetrul activităților spirituale. Doar că atunci când filosofia recuperează acest statut, contextul este radical diferit de acela din Antichitate, iar ea va continua, de fapt, să funcționeze într-un spațiu caracterizat de o împărțire disciplinară foarte strictă şi într-o cultură ce asumă ca loc comun *cezura* dintre investigațiile teoretice şi conduita de viață. Altfel spus, în momentul în care filosofia îşi recapătă autonomia, ea se vede incapabilă să regăsească acea *armonie* firească dintre teorie şi practică, armonie care gira, în Antichitatea greco-latină, însăşi posibilitatea de a *recunoaşte* un filosof, de a deosebi gândirea acestuia de artificiile dibace ale unui sofist. Chiar şi pledoariile existențialiste sau vitaliste din filosofia contemporană, oricât de mult ar insista pe tema înstrăinării filosofiei de viață, dau senzația că rămân la un nivel strict *declarativ* şi ineficient, lipsite fiind de indicarea unor „tehnici" concrete prin care individul să îşi poată schimba realmente viața.

Citite din perspectiva „terapeutică" a exercițiilor spirituale, vechile texte filosofice par să reproducă o serie de adevăruri foarte simple, chiar banale, în condițiile în care sunt expuse de o manieră strict teoretică; dificultatea este însă în altă parte, şi anume în exigența unei înțelegeri a acestor adevăruri sinonimă cu *realizarea* lor în propria noastră viață. „Înțelesul" acestor vechi adevăruri se pierde printre degete dacă acestea nu sunt *trăite*, „constant re-experimentate" pe cont propriu. De aici decurge şi dificultatea faptului de „a învăța să citeşti", coroborând *distanțarea* şi exercițiul de gândire *critică* în marginea unui text filosofic cu încercarea de a vedea lumea prin lentila acelui text, împărtăşindu-te de la adevărul trăit care l-a prilejuit, *apropriindu-i* înțelesul în chip „experimental".

„Vino şi ascultă-mă citindu-mi comentariile... Ți-l voi explica pe Chrysippos ca nimeni altul, îți voi face o analiză completă a întregului text... Dacă e nevoie, voi adăuga părerile lui Antipater şi Archedemos...

Aşadar, pentru aşa ceva ar trebui un tânăr să-şi părăsească ţinutul de obârşie şi părinţii: ca să vină să mă asculte explicând cuvinte? Mici cuvinte neînsemnate?" (Epictet, *Discursuri*, III, 21, 7-8)

„Şi totuşi, am uitat *cum* să citim: cum să zăbovim, să ne eliberăm de grijile noastre, întorcându-ne în noi înşine, lăsând de-o parte căutarea subtilităţii şi a originalităţii, cu scopul de a medita calm, cufundaţi în gânduri, lăsând textele să ne vorbească" (Hadot, 1995, p. 109). Acesta e unul dintre cele mai anevoioase exerciţii spirituale, crede Hadot, evocând o replică tulburătoare a lui Goethe: „Oamenii obişnuiţi nu ştiu cât de mult timp şi străduinţă îţi ia pentru a învăţa să citeşti. Mi-am petrecut optzeci de ani cu aşa ceva, şi tot nu pot spune că mi-am atins ţelul".

Nu aş dori să închei prezentarea exerciţiului *lecturii* de texte antice fără să aduc în discuţie o problemă conexă. S-ar părea că dificultatea acestui exerciţiu e sporită, pentru noi, de problemele inevitabile pe care le ridică *traducerea* unui text dintr-o limbă precum greaca veche, într-una modernă. Fără a minimaliza greutatea acestei întreprinderi, e probabil mai indicat, urmând sugestia lui Ricœur (2005, p. 79), să substituim o alternativă dramatică şi categorică de tipul „traductibil *versus* intraductibil" cu una de natură practică: „fidelitate *versus* trădare". Totodată, e cazul să recunoaştem inexistenţa unui „criteriu absolut pentru o traducere bună", care ar presupune „să putem compara textul original şi textul tradus cu un al treilea text", „purtătorul sensului identic ce se presupune că circulă de la primul text la cel de-al doilea" (p. 89); un al treilea text de acest tip este evident inaccesibil, la fel ca în argumentul din *Parmenide* al celui de-al treilea om.

De fapt, cel puţin atunci când „este vorba de creaţii originale ce constituie o provocare pentru limba gazdă", *traducerea* poate fi pe drept cuvânt considerată un veritabil *exerciţiu spiritual*. Romantismul german a văzut miza traducerii în „*extinderea* orizontului propriei limbi", în formare, *Bildung*, şi educaţie, în „descoperirea propriei limbi şi a resurselor ei rămase necultivate". „Ceea ce este propriu trebuie învăţat la fel ca şi ceea ce este străin", spunea Hölderlin. Adoptând statutul inconfortabil de *mediator*, traducătorul se exersează în a practica ceea ce Ricœur numea „*ospitalitatea limbajului*" (p. 92). A traduce, spunea şi Franz Rosenzweig, „înseamnă să fii slugă la doi stăpâni: îl slujeşti pe străin în

opera sa, dar şi pe cititor, în dorința lui de a şi-o apropria" (vezi Ricœur, 2005, p. 66).

În fine, putem acorda traducerii un sens *generic*, intra-lingual, afirmând, împreună cu George Steiner (1983), că *„a înțelege înseamnă a traduce"*. Am vorbit într-o altă secțiune despre *metaforizare* ca trimitere indispensabilă spre un stadiu al „asemănărilor de familie" cu caracter preconceptual; „trans-portul" metaforic ar putea fi acum văzut ca un caz special şi exemplar al *traducerii*, în această accepție cuprinzătoare.

„Orice model de comunicare este, în acelaşi timp, un model de translație, de transfer de semnificații pe verticală. Nu există două epoci istorice, două clase sociale, două localități care să folosească cuvintele şi sintaxa pentru a transmite semnale identice de evaluare şi concluzie. Cum nu există nici două ființe umane identice. (...) Conceptul de limbaj normal sau standard este o ficțiune statistică (deşi, după cum vom vedea, el poate avea o existență reală în cazul aparatelor de transmisie). Limba unei comunități, oricât de uniformă ar fi configurația sa socială, este o totalitate inepuizabilă şi multiplă de atomi lingvistici, de sensuri personale definitiv ireductibile. (...) Astfel, o persoană îndeplineşte un act de traducere, în adevăratul sens al cuvântului, când primeşte un mesaj lingvistic de la oricare altă ființă umană. (...) «Traducerea», înțeleasă în sensul propriu al cuvântului, este un caz special pe care fiecare act de vorbire îl închide în cadrul unei limbi date" (Steiner, 1983, pp. 73-75).

Să nu uităm însă că, în conformitate cu logica derridiană a *suplementului*, în traducerea oricărui mesaj acționează această dublă condiționare: ceva *se pierde* şi ceva *se adaugă* în raport cu mesajul inițial.

8. Exercițiile spirituale și „filosofia creștină". Valoarea morală a umilinței în eticile filosofice și în creștinism

Nu încape îndoială că, în spațiul creștin, sintagma „exerciții spirituale" trimite cu gândul, în primul rând, la tratatul omonim al lui Ignațiu de Loyola, ilustrul fondator al ordinului iezuit. Exercițiile reprezintă, în acest context, concretizarea unui sever tip de *asceză* creștină, gravitând în jurul virtuților, fundamentale în creștinism, de penitență și obediență (sau pocăință și ascultare, dacă este să folosim termeni cu o conotație răsăriteană, ortodoxă). E limpede că dimensiunea umilinței *fără margini* și a supunerii *totale* față de maestru nu e caracteristică pentru modul în care erau practicate și înțelese exercițiile spirituale în filosofia greco-latină, o atare atitudine spirituală contrazicând, în fond, acea voință de *autonomie* care va fi ghidat dintotdeauna demersul filosofic (nu vreau să sugerez însă că o asemenea „voință" ar conduce cu necesitate la *individualism*, concepție social-politică ce reprezintă în multe privințe o *invenție* a modernității, făcută posibilă chiar de teologia creștină a „chipului", a *persoanei*, a unicității și valorii inestimabile a unei singure vieți). Diferențele notabile dintre practicile spirituale creștine și cele vehiculate de filosofia antică nu se opresc aici, remarcându-se, printre altele, absența aproape totală, în cel de-al doilea caz, a unei dimensiuni *mistice* concretizate prin post și rugăciune (deși neoplatonismul prezintă importante deschideri și în această privință). Tocmai pentru că există riscul ca formula „exerciții spirituale" să fie din capul locului înțeleasă prin lentila creștinismului apusean, mă întreb dacă nu ar fi indicat să o punem între ghilimele de fiecare dată când ne referim la contextul filosofiei greco-latine.

Voi încerca să ofer mai târziu o enumerare sintetică a acestor diferențe deloc neglijabile, angajând o profundă mutație de ordin spiritual

şi cultural. Mai întâi însă, cred că se cuvine remarcat – urmând, încă o dată, analizele lui Hadot – faptul că exercițiile spirituale creştine reprezintă, în cele mai multe privințe, o *moştenire* din filosofia greacă, moştenire asumată în deplină cunoştință de cauză de primii scriitori creştini cu o educație filosofică la activ. Exegetul francez respinge, în acest context, tezele lui Paul Rabbow (1954), potrivit căruia:

(a) practica exercițiilor ar apărea în filosofia antică abia în contextul unei „orientări spre interior" (*Innenwendung*) ce caracterizează mentalitatea greacă odată cu secolul III î.Hr., orientare concretizată prin dezvoltarea şcolilor epicuriană şi stoică;

(b) exercițiile filosofice ar fi inițial doar exerciții „morale", cărora creştinismul le va da, ulterior, dimensiunea integratoare a unor exerciții „spirituale", ridicate la „rigoarea şi perfecțiunea lor clasică" abia de Ignațiu de Loyola.

La prima teză, putem răspunde evocând, încă o dată, miza existențială a socratismului, ca să nu mai vorbim de o dimensiune „terapeutică" ce caracteriza deja doctrina pitagoreică. În legătură cu cea de-a doua, e de ajuns să ne reamintim că exercițiile filosofice „aveau ca scop transformarea viziunii noastre despre lume şi metamorfoza ființei noastre", nu doar „un efect moral determinat", aşa cum se exprima Rabbow (Hadot, 1995, p. 127).

Am subliniat în mai multe rânduri un fapt cultural de cea mai mare importanță în legătură cu reprezentările curente despre rostul filosofiei. Consider că modul în care este percepută în zilele noastre, la nivelul mentalului colectiv, natura filosofiei şi, mai precis, a învățământului filosofic gravitează între două imagini distincte dar, până la urmă, reglate de aceeaşi presupoziție directoare.

Pe de-o parte, suntem înclinați să considerăm filosofia ca o activitate pur teoretică, o îndeletnicire de natură strict intelectuală, ba chiar un „lux" spiritual. În conformitate cu această perspectivă, cercetarea filosofică se poate dovedi folositoare în măsura în care ea reuşeşte fie introducerea anumitor distincții sau clarificări conceptuale, binevenite într-un câmp de investigație particular sau doar la nivelul limbajului comun, fie o punere în lumină a anumitor presupoziții care ghidau de o manieră nereflectată unele discuții interminabile de natură ştiințifică

sau chiar de interes public. De cele mai multe ori însă, filosoful este văzut ca un excentric, un extravagant care își ocupă timpul cu interogații în marginea unor probleme în fond insolubile.

Pe de altă parte, există o preocupare tot mai accentuată de a schimba percepția generală asupra filosofiei, motivată și de o concurență din ce în ce mai acerbă la nivelul ofertei educaționale a facultăților și departamentelor din instituțiile de învățământ superior. Ni se sugerează, astfel, să vedem *pregătirea* filosofică în felul unui „sport al minții", menit să ne dezvolte anumite aptitudini și disponibilități de a înțelege și rezolva felurite probleme de o cu totul altă natură decât una strict „filosofică"; altfel spus, ca un antrenament ce dezvoltă competențe sau abilități de argumentare și gândire critică prin care absolvenții unei facultăți de profil devin atractivi în ochii angajatorilor din cele mai diferite sfere de activitate economică.

În ambele cazuri însă, nimeni nu se mai gândește, în mod serios, să atribuie filosofiei o finalitate practică precisă, implicând *conversia* morală și spirituală a *personalității* celui care „filosofează". Chiar și atunci când se vorbește de filosofie „aplicată", înțelegem cu ușurință că, în fond, e vorba tot de o abordare teoretică, generală, a unor probleme practice, de explicitarea unui repertoriu de argumente *pro* și *contra* unei poziții sau atitudini principiale. Aceasta înseamnă că finalitatea exercițiului filosofic rămâne una strict *discursivă*, echivalând cu însușirea unor strategii de argumentare și a unor practici de lectură, în timp ce sarcina de a indica mijloace concrete prin care individul să-și *schimbe viața* sau să-și *modeleze caracterul* e lăsată, în modernitate, pe seama unor domenii nonacademice precum „cateheza, antrenamentul politic și consilierea psihologică", după cum remarca Th. Flynn (2005, p. 609), pe urmele lui Foucault.

Fără îndoială că această presupusă *neputință* sau lipsă de *eficacitate* a discursului filosofic atunci când vine vorba de viețile noastre, de alegerile noastre capitale, această inerentă „cădere în retorică" a oricărei filosofii, are multe de-a face cu subminarea încrederii în Rațiunea universală și cu erodarea sensului *datoriei* (morale, familiale, cetățenești etc.), simptome ale unei modernități care și-a atins „faza autocritică, adesea autodenigratoare și, în multe privințe, autodistrugătoare",

așa cum nota Z. Bauman în lucrarea sa *Etica postmodernă* (2000, p. 6). Ipoteza pe care am creditat-o până acum a fost însă că o explicație de genul acesta nu atinge decât contextul modernității „târzii", în timp ce cauzele profunde care au girat o semnificativă schimbare de statut a filosofiei pot fi depistate încă din primele secole creştine.

Am sugerat că motivul profund care determină limitarea activității filosofice la o zonă strict conceptuală ține de următorul fapt cultural: creştinismul, prin persoana primilor apologeți şi scriitori creştini, preia funcțiile „terapeutice" ale filosofiei stoice, epicuriene sau platoniciene şi *monopolizează* domeniul exercițiilor spirituale, văzute acum ca o pregătire pentru Judecata de Apoi şi Viața veşnică. Raportarea primilor apologeți şi Părinți ai Bisericii la filosofia greacă a fost, după cum se ştie, una *ambivalentă*.

Mai întâi, trebuie spus că teologia creştină *in statu nascendi* preia mai mulți termeni şi noțiuni cu rezonanță în filosofia greacă, dintre care, în primul rând, noțiunea de *Logos* (La început era Cuvântul, şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul; toate prin El s-au făcut; în el era viața, şi viața era Lumina oamenilor etc., se afirmă în debutul *Evangheliei după Ioan*). Se ştie că această noțiune polisemantică avea o importanță aparte în filosofia greacă – mai întâi la Heraclit, apoi în platonism, jucând ulterior un rol-cheie în stoicism –, dar şi că ea este folosită cu o semnificație care se apropie de cea creştină la Philon din Alexandria (mort în jurul anului 40 d.Hr.). S-a sugerat adesea că, la începutul celei de-a patra Evanghelii, „o noțiune filosofică grecească vine să înlocuiască Dumnezeul creştin, obligând astfel gândirea creştină la o abatere inițială pe care nu va mai fi niciodată în stare să o îndrepte". Aşa cum a demonstrat însă Ét. Gilson (1995, p. 11), dacă elenismul ar fi biruit, teologia creştină ar fi trebuit să fie sinonimă cu *gnosticismul*, care ia naştere exact prin asimilarea, de către o filosofie a Logosului – înțeles ca Înțelepciune divină în care preexistă ideile creatoare, poate chiar şi ca „un principiu de eliberare şi mântuire" –, a unui Mesia propovăduit de o sectă religioasă iudaică şi transformat în „manifestare a Cuvântului". De fapt, lucrurile s-au petrecut exact pe dos, iar religia creştină a luat o poziție fermă împotriva gnosticismului, refuzând orice asimilare de acest tip. „Plecând de la persoana concretă a lui Isus, obiect al credinței creştine, Ioan se întoarce către filosofi pentru

a le spune că ceea ce ei numesc Logos este El; că Logosul s-a făcut trup şi s-a sălăşluit printre noi, iar noi – scandal intolerabil pentru spiritele care caută o explicaţie pur speculativă a lumii – l-am văzut (*Ioan*, 1, 14)" (Gilson, 1995, p. 11). Aşa cum scria şi A. Puech, împrumuturile creştine din filosofia greacă sunt secundare în raport cu actul şi obiectul primar al credinţei, servind, mai curând, „interpretării filosofice a credinţei", decât credinţei propriu-zise.

În acest context trebuie înţeleasă raportarea ambivalentă la filosofia elină a primilor scriitori creştini, premisele acesteia fiind deja depistabile în Epistolele Apostolului Pavel. Pe de-o parte, Pavel incriminează *in corpore* înţelepciunea filosofilor greci, „în numele unei Înţelepciuni noi, care este nebunie pentru raţiune: credinţa în Isus Christos" (Gilson, 1995, p. 12; vezi *I Cor.*, 1, 22-25). Pe de altă parte, el nu condamnă raţiunea umană ca atare şi nici cunoaşterea naturală, în măsura în care aceasta e „subordonată credinţei". Ceea ce Revelaţia îţi descoperă în mod direct şi raţiunea poate cunoaşte, până la un punct, în mod independent şi indirect, adică prin contemplarea Creaţiei: „Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica lui putere şi dumnezeire" (*Rom.*, 1, 19-21). Acest principiu îşi găseşte o aplicaţie – de cea mai mare importanţă pentru tema noastră – şi în sfera existenţială, *morală*, Pavel sugerând că „orice om găseşte în propria conştiinţă cunoaşterea naturală a legii morale" (Gilson, 1995, p. 12; vezi *Rom.*, 2, 14-15). Ceea ce îl îndreptăţeşte pe Gilson să afirme: „Aşa cum Sfântul Ioan le spune păgânilor: ceea ce voi numiţi Cuvânt este Christos al nostru, Sfântul Pavel le spune stoicilor: ceea ce voi numiţi înţelepciune este credinţa noastră în Christos" (pp. 12-13).

Înţelegem, în acest cadru de idei, de ce, „încă din primele secole ale existenţei bisericii, spiritualitatea creştină" s-a putut considera „moştenitoarea filosofiei antice şi a exerciţiilor spirituale ale acesteia" (Hadot, 1995, p. 127). Să facem totuşi o precizare. Vorbind de „exerciţii", avem în vedere termenii greceşti *askêsis* sau *meletê*, însă trebuie subliniat faptul că, în context filosofic, nu este vorba de „ascetism" în sens strict religios, acesta implicând un mod de viaţă caracterizat prin numeroase posturi, abstinenţă, restricţii semnificative în privinţa hranei, somnului sau proprietăţii, prin rugăciune, precum şi prin metode specifice de a atinge

extazul mistic. Pentru filosofii antici, *askêsis* trimitea prin excelență la exerciții *de gândire*, menite în cele mai multe cazuri a avea o finalitate existențială, cărora le sunt eventual asociate, în anumite şcoli filosofice (cazul cinicilor, de pildă), şi unele practici alimentare ori de abstinență sexuală analoage până la un punct celor creştine sau chiar exerciții de natură mistică, aşa cum se va întâmpla însă abia din secolul III d.Hr., în neoplatonism. Dar ceea ce ne interesează acum este modul în care exercițiile spirituale în sens propriu-zis *filosofic* au fost receptate şi preluate în creştinism.

După cum am încercat să subliniez în mai multe rânduri, preluarea funcțiilor „terapeutice" ale filosofiei antice de către religia creştină a fost făcută posibilă de primii apologeți şi scriitori ai Biserici, precum cel numit prin tradiție Iustin Martirul şi Filosoful. Strategia acestora a fost să califice în chip explicit creştinismul drept *adevărata* filosofie, „filosofia noastră" sau chiar „filosofia barbară", prin opoziție cu filosofia elină. Creştinismul devine *Filosofia* cu majusculă, cea care strânge laolaltă elementele valabile din filosofia greacă şi, totodată, singura care a avut acces la revelația completă a Logosului, în timp ce filosofii anteriori au întrezărit doar elemente disparate. Totodată, adăuga Iustin, filosofia creştină trebuie înțeleasă ca un *mod de viață* în deplină concordanță atât cu legea rațiunii, cât şi cu Logosul divin întrupat de Isus, a cărui viață fără de păcat constituie idealul de sfințenie ce trebuie să inspire pe orice creştin. În aceeaşi ordine de idei, Clement din Alexandria sublinia legătura profundă între filosofie şi educație, *paideia*, vorbind despre creştinism ca despre adevărata filosofie, cea care „ne învață să ne conducem în aşa fel încât să ne asemănăm lui Dumnezeu şi să acceptăm planul divin (*oikonomia*) ca principiu călăuzitor al întregii noastre educații" (*Stromata*, I, 11, 52, 3). La fel, Părinții Capadocieni Vasile cel Mare, Grigorie de Nazians sau Grigorie de Nyssa, dar şi Sf. Ioan Gură de Aur, califică doctrina creştină drept „filosofia noastră", „filosofia completă" sau „filosofia după Christos".

De fapt, se poate afirma că scriitorii creştini au ca predecesor, în privința acestei prezentări a creştinismului drept filosofie, pe Philon din Alexandria, gânditorul evreu amintit mai devreme: acesta calificase iudaismul drept *filosofia* tradițională a poporului evreu, terminologie folosită şi de Flavius Josephus (vezi Hadot, 1995, p. 129).

Peste câteva secole, când mânăstirea pare să fie văzută ca spaţiul cel mai indicat pentru a avea o conduită creştină ireproşabilă, *călugării* vor fi calificaţi de scriitorii creştini drept filosofi, şi aici Philon fiind un precursor al acestora, deoarece dăduse numele de „filosofi” acelor *Therapeutae* care duceau o viaţă solitară, consacrată meditaţiilor despre Lege şi contemplaţiei, renunţând la posesiunile lumeşti. În Evul Mediu, viaţa monahală e desemnată în mod curent drept *philosophia*, în acest sens Ioan de Salisbury susţinând faptul că doar călugării „filosofează” în cel mai corect şi autentic mod.

(Adesea, viaţa monahală a fost văzută ca un *ideal de autenticitate* pentru credinciosul creştin. Într-un articol provocator intitulat *Heidegger's Aristotelian National Socialism*, M.A. Gillespie (2000) aminteşte că după eşecul rectoratului de la Freiburg, Heidegger schiţa planurile unei noi Academii la Berlin, care să se ocupe de instruirea tuturor viitoarelor cadre universitare. Această Academie era văzută de fapt ca un fel de „mânăstire filosofică, înrudită cu un ordin religios”, în care profesorii şi studenţii ar fi trăit şi ar fi muncit împreună, desfăşurând în comun atât activităţile academice şi de cercetare, cât şi pe cele de recreere. Fiecare persoană ar fi avut însă chilia ei, fiind prevăzut şi un răgaz solitar pentru meditaţie, ca şi discuţii în grupuri mici. Ceea ce i se pare lui Gillespie – 2000, p. 159 – a fi ilustrarea modului în care Heidegger concepea „o temelie naţional-socialistă pentru transformarea Germaniei” pare mai degrabă a revela persistenţa, în cazul marelui gânditor german, a vechilor conexiuni dintre modul în care era percepută concretizarea *căii* pe care trebuie să meargă creştinul în lume şi *practica* filosofiei antice.)

Fără a minimaliza „incomparabila originalitate a creştinismului”, se cuvin remarcate profunde similitudini – generate de preluări directe, dar şi de unele redescoperiri pe cont propriu – între creştinism şi filosofie, aşa cum a fost aceasta din urmă înţeleasă la origini: ca „o înţelepciune trăită, experimentată şi un mod de a trăi în conformitate cu raţiunea” (J. Leclercq, *apud* Hadot, 1995, p. 130).

O importantă asemănare ar ţine, potrivit lui Hadot, de rolul-cheie atribuit „atenţiei” (*prosochê*) în stoicism şi în creştinism, *veghea* creştină solicitând să fii pregătit în orice moment pentru Judecată şi să

trăieşti amintindu-ți neîncetat de Dumnezeu şi de poruncile lui. În aceeaşi ordine, supunerea la vrerea divină ca exercițiu de *acceptare* implica să încerci să vezi lucrurile „cu ochii lui Dumnezeu", ceea ce aminteşte, desigur, de exercițiul *„privirii de sus"* din filosofia elenistică. Insistând pe importanța „atenției la tine însuți", hotărâtoare pentru viața unui creştin, Clement reaminteşte că Legea divină e totodată rațiunea universală a filosofilor şi Cuvântul întrupat, exercițiul atenției fiind cel care ne conduce de la frica de Lege la pacea sufletească (*amerimnia*), prin purificarea de patimi.

Trimițând la învățăturile lui Vasile cel Mare sau ale lui Antonie, Hadot arată cum *prosochê* „devine din atitudinea fundamentală a filosofului, atitudinea fundamentală a călugărului" (p. 131). De asemenea – lucru de maximă importanță, asupra căruia voi insista în continuare –, atenția este corelată cu *gândul morții*, la fel ca în stoicism: *„Trăiți ca şi când ați muri în fiecare zi, fiind atenți la voi înşivă (prosechontes heautois)"*, afirma Sf. Antonie. Atenția este condiția indispensabilă a progresului spiritual, arăta şi Dorotheus din Gaza, în timp ce Atanasie povesteşte că Antonie nu se preocupa în niciun fel să-şi amintească timpul trecut consacrat exercițiilor, încercând să se simtă ca şi cum ar porni de la zero în fiecare zi, îndepărtând astfel orice prilej de trufie provocată de urcuşul duhovnicesc deja parcurs, trăind atent doar la clipa prezentă, ca şi cum fiecare moment ar fi deopotrivă primul şi ultimul din existența sa. „Dacă trăieşti ca şi cum ai muri în fiecare zi, nu vei păcătui", se relatează că le spunea discipolilor Sf. Antonie, regăsind astfel un celebru îndemn al lui Epictet: „Păstrează moartea în fața ochilor în fiecare zi, şi nu vei mai avea niciun gând abject sau dorință excesivă".

O altă dimensiune a atenției prezentă nu doar în creştinism, ci şi în filosofia antică este *amintirea neîncetată de Dumnezeu*. Nu e vorba doar de a încerca să vezi lucrurile la scară cosmică, „de sus", înțelegând modul în care *toate* evenimentele vieții se integrează într-o ordine providențială, ci şi de o raportare continuă la Dumnezeu ca sursă veritabilă a moralității: „Lasă-l pe Dumnezeu să fie prezent ca un supraveghetor şi paznic al fiecărei tale acțiuni, fapte şi cuvânt!", spunea Porfir, discipolul lui Plotin. Atenția ca prezență conjugată „la sine" şi la Dumnezeu este o temă ce apare şi în filosofia stoică, cel puțin la Marcus Aurelius, care vorbeşte explicit despre „amintirea de Dumnezeu" ca o condiție a

desăvârşirii morale; o atare idee va ocupa apoi un loc central în creştinism, Sf. Vasile cel Mare corelând „veghea inimii" cu gândul neîncetat la Dumnezeu. La fel cum atenția este, în filosofia antică, susținută şi intensificată prin exercițiile conexe ale meditației (*meletê*) şi memorării (*mnêmê*) unor reguli de viață (*kanones*) menite a servi în cele mai diferite situații existențiale, amintirea de Dumnezeu este concretizată în creştinism prin amintirea neîncetată a *poruncilor* Lui. Tradiția monahală păstrează astfel structura exercițiilor spirituale antice, substituind dogmele filosofice cu poruncile evanghelice – cuvintele prin care Isus enunță principiile vieții creştine. La acestea se vor adăuga şi numeroasele colecții de vorbe ale sfinților, *Apophthegmata* şi *Kephalaia*, păstrate în forma unor propoziții scurte, uşor de memorat şi de meditat asupra lor.

Înainte de a merge mai departe cu evidențierea continuităților dintre filosofie ca „mod de viață" şi creştinism, aş vrea să scot în evidență câteva diferențe fundamentale în privința practicării exercițiilor spirituale.

Mai întâi, se cuvine remarcat faptul că modul în care gândul morții conferă finalitatea exercițiului-cheie al atenției cunoaşte în creştinism o interpretare specifică, anticipată poate numai de platonism. „Pregătirea pentru moarte" are semnificația unei raportări permanente la *sfârşit* doar din punctul de vedere al judecării propriei vieți pământene; altfel spus, sfârşitul existenței este *absolut* în termeni de Judecată, dar nu şi de viață, Calea lui Christos fiind chiar calea spre Viață veşnică. Filosofii secularişti nu au ratat astfel să remarce modul în care motivația pur *morală* reprezentată de *iubirea* aproapelui se amestecă în viața creştinului cu o motivație *prudențială*: teama de flăcările Iadului. Fără îndoială, credința în viața de apoi poate constitui un mobil extrem de eficace pentru o conduită morală şi dreaptă, ceea ce i-a făcut pe unii să afirme că o morală care nu face referire *decât* la ideea de demnitate umană, la datorie şi spirit al dreptății (aşa cum este morala stoică sau etica lui Kant), fără indicarea unei „destinații" *post-mortem* în funcție de comportamentul de pe Pământ, presupune un plus de *autonomie* şi denotă un plus de „înălțime" şi de tărie sufletească, adică un caracter cu adevărat „*sublim*". Însă trebuie remarcat şi faptul că tocmai absența unui reper transcendent al moralei devine, pentru omul modern, un motiv de a respinge

fundamentul *oricărei* obligații morale: „Dacă Dumnezeu nu există, atunci totul este permis", sau „Dacă Dumnezeu nu există, atunci eu sunt Dumnezeu!", după cum afirma „posedatul" Kirillov.

Desigur, un creştin va răspunde că miezul învățăturii lui Isus este că nu se mântuie acela care îşi propune acest țel, aplicând mecanic un set de reguli, un „rețetar", ci doar acela a cărui viață sfârşeşte prin a fi *transfigurată* de iubirea pentru Dumnezeu şi aproape (să ne amintim că aceeaşi miză a conversiei sufleteşti şi a metamorfozării personalității făcea ca exercițiile din filosofia greacă să nu fie doar exerciții morale, ci veritabile exerciții *spirituale*). Consider că această precizare aduce în prim-plan un aspect cu adevărat decisiv, motiv pentru care, în partea a doua a acestei secțiuni, am inserat un text despre semnificația *umilinței* în conformitate cu etica virtuții în general şi cu morala creştină în special. Aspectul pe care îl am în vedere angajează o sesizare corectă a diferenței de atitudine dintre filosoful stoic şi creştinul practicant, a diferenței dintre „orgoliul stoic" şi smerenia creştină.

Dar are sens să vorbim despre un „orgoliu" subiacent atitudinii stoice? Pe de-o parte, în măsura în care exercițiul „privirii de sus" îl face pe stoic să conştientizeze nimicnicia unei singure vieți la scară universală, caracterul „transeuntic" a tot ceea ce ne e dat să trăim şi să pătimim, el pare a fi un model de umilință, de lipsă de trufie. Pe de altă parte însă, în măsura în care principiul director al moralei stoice este să sesizezi permanent diferența între ceea ce stă în puterea ta şi ceea ce nu depinde de tine, să găseşti acea „zonă" sau palier al existenței în care să poți spune că eşti propriul tău stăpân, altfel spus, în măsura în care preocuparea de „a trăi coerent" este motivată de ideea unei *autonomii* morale a persoanei, atitudinea stoică şi accentele ei eroice par o probă certă de orgoliu în raport cu *teonomia* moralei creştine, solicitând o smerenie *fără margini*.

În acest punct, găsesc potrivit să aduc în discuție o chestiune asupra căreia am avertizat anterior. Este vorba despre diferența frapantă de atitudine şi decizie pe care o poate implica acelaşi „fapt de conştiință", gândul morții, înțelegerea *plenară* a faptului că moartea poate surveni în orice moment. Plec de la un lucru foarte dificil de explicat, atingând acea zonă în care existențialiştii depistează incapacitatea limbajului „de a comunica experiența existențială" autentică (Hadot, 1995, p. 163): există, într-adevăr, o mare diferență între a şti că eşti o ființă muritoare

şi a înțelege pe deplin că lumea va *continua* fără tine, a *realiza* că vei muri (tocmai de aceea, Freud avertiza că, la nivelul inconştientului, toți ne socotim nemuritori). Cât de rară ar fi în realitate această înțelegere a morții, s-ar părea că ea implică trei tipuri sensibil diferite de sentimente şi atitudini în stoicism, în epicureism şi în creştinism sau, mai exact, trei tipuri diferite de *atenție* la clipa prezentă.

Pentru stoic, acest moment decisiv angajează un acut sentiment de *responsabilitate*: chiar dacă viața ta este, din perspectivă cosmică, doar o clipă între două abisuri, simți nevoia ca propria existență să *însemne* ceva, simți că trebuie să îți realizezi menirea punându-ți înzestrările în folosul umanității. Decizia subiacentă este aici una cu caracter pronunțat *etic*, angajând autonomia persoanei morale şi întrajutorarea umană. „Pretutindeni şi fără întrerupere, stă în puterea ta să te bucuri pios de ceea ce se întâmplă în momentul prezent, să te porți cu dreptate față de oamenii care sunt prezenți aici şi acum, şi să aplici reguli de discernământ asupra reprezentărilor tale prezente, astfel încât să nu se strecoare în ele nimic din ce nu este obiectiv", arăta Marcus Aurelius (VII, 54). Am subliniat anterior faptul că stoicismul reclamă eliberarea de pasiunile cauzate de o raportare neautentică la trecut şi la viitor pentru a putea aprecia „valoarea infinită a fiecărei clipe". Privind fiecare moment din perspectiva Rațiunii universale, disociind ceea ce este obiectiv de ceea ce nu este decât rodul imaginației noastre mânate de teamă sau dorință, se considera că vei căpăta şi o *promptitudine* superioară în reacții. Stoicii anticipează, din acest punct de vedere, mesajul etic al kantianismului, caracterul *sublim* al datoriei, în sensul kantian al categoriei estetice a „sublimului" (implicând, adică, o convertire a neplăcerii inițiale în plăcere estetică nu printr-un soi de cufundare dionisiacă în Unul originar, ci printr-o „revanşă" a subiectivității transcendentale asupra naturii fizice, printr-un sentiment de *superioritate* în raport cu natura fenomenală, decurgând din faptul că omul este şi „Eu numenal").

În schimb, atunci când conştientizează iminența morții, epicurianul simte că trebuie să trăiască *pe de-a-ntregul* în prezent, renunțând la orice plan de lungă durată şi abandonând modul omenesc eminamente *proiectiv*, anticipativ, de a se raporta la existență. Am afirmat că, în cazul stoicilor, terapia sufletească urmăreşte să te mențină într-o *încordare* permanentă, cu „garda sus", rezistând mirajelor existenței şi feluritelor

patimi, în timp ce antrenamentul epicurian te învață mai degrabă să te *relaxezi*. De asemenea, în loc de acea *praemeditatio malorum* a stoicilor (vom vedea că un exercițiu similar există și în creștinism), epicurienii ne sfătuiesc să ne concentrăm doar pe amintirile noastre frumoase, atenți să nu ratăm prilejul unor desfătări prezente. Relaxarea și seninătatea care trebuie să ne caracterizeze în orice împrejurare, în viziunea epicurienilor – prin contrast cu acea vigilență stoică strunită de exigența unui mod de viață care să denote în permanență autonomie morală –, se combină cu un sentiment de recunoștință pioasă față de natură, în toată diversitatea manifestărilor ei. Ne amintim, de asemenea, acea interesantă conversie care implica trecerea de la recunoașterea caracterului pur accidental și contingent al existenței spre un mod „estetizant", dar implicit religios, de a aprecia miracolul vieții și al existenței individuale, toate acestea contrastând cu ideea stoică a ordinii universale și a rolului jucat de fiecare în angrenajul ordinii sociale. Pe scurt, semnificația atenției la momentul prezent, în cazul epicurienilor, se concentrează în celebrele versuri horațiene: „Rea, vremea trece cât vorbim. Culege ziua cea de azi (*carpe diem*): ce va fi mâine, noi nu știm".

Am spus mai demult că legatarul modern al atitudinii epicuriene, cel puțin în anumite privințe, poate fi considerat „omul absurd" al lui Camus (1994). Viața nu îți oferă motive temeinice nici pentru a-ți dori moartea, nici pentru a-ți continua existența la fel ca înainte; singura noastră motivație viabilă rămâne, potrivit lui Camus, aceea de a acumula *cât mai multă experiență de viață*, renunțând însă la orice amăgire legată de posibilitatea evoluției personale, a automodelării, a desăvârșirii spirituale. „A crede în absurd înseamnă a înlocui calitatea experiențelor prin cantitatea lor", afirma eseistul francez, adăugând că viața „va fi cu atât mai bine trăită, cu cât nu va avea niciun sens", cu alte cuvinte, cu cât vom rezista mai bine oricărei tentații de a proiecta o dimensiune *teleologică* asupra existenței noastre brute, neinterpretate, nefalsificate în manieră *narativă*. Singura aspirație a eroului absurd este să experimenteze totul, să înglobeze în propria viață toată gama posibilă de trăiri, să joace toate rolurile imaginabile, conștient că numai această insațiabilă poftă de viață îl împiedică să se împace vreodată cu gândul morții.

Am văzut însă că atenția (*prosochê*) la clipa prezentă joacă un rol crucial şi în creştinism, *veghea* constantă fiind şi aici motivată de o raportare subiacentă la sfârşit, în acord cu temporalitatea specific creştină a *parousia*-ei. De la primii apologeți şi Părinți ai pustiei până la duhovnici din zilele noastre de talia lui Arsenie Papacioc, toate figurile reprezentative pentru asceza creştină insistă asupra sentimentului pe care l-ar angaja din această perspectivă caracterul iminent al morții: acela de a fi *pregătit* în orice clipă pentru Judecata finală şi Viața veşnică. Dacă Sf. Antonie afirma: „Trăieşte ca şi cum ai muri în fiecare zi", Arsenie Papacioc avertizează: „O secundă, o biată secundă, la care nici nu suntem atenți, şi mântuirea poate fi pierdută! Un moment e foarte important dacă ştii să-l trăieşti. Deci, trăieşte momentul ca să repari trecutul şi să câştigi viitorul!" (vezi Stancu, 2007, p. 7).

Nu încape îndoială că veghea creştină este mult mai aproape de concentrarea stoică, virtuoasă, decât de relaxarea epicuriană. Totuşi, trebuie spus că diferența fundamentală în privința finalității estimate a vieții antrenează, în cazul creştinului practicant, şi o anumită neglijare a realizărilor lumeşti, a planurilor de viață care nu vizează direct mântuirea, precum şi o doză de detaşare în raport cu rolurile sociale jucate, toate acestea fiind în acord cu un celebru pasaj din *Întâia epistolă către Corinteni*: „Vă spun, fraților, vremea s-a scurtat: de acum, cei ce au femei să fie ca şi cum nu (*hôs mè*) ar avea; cei care plâng, ca şi cum nu ar plânge; şi cei ce se bucură, ca şi cum nu s-ar bucura; cei ce cumpără, ca şi cum nu ar stăpâni; iar cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca şi cum nu s-ar folosi de ea cu adevărat. Căci chipul acestei lumi trece" (*I Cor.*, 7, 29).

Nu aş încheia această prezentare sintetică a înțelesului pe care îl comportă atenția în conformitate cu cele trei mari orientări spirituale fără a aduce în discuție o ipoteză unificatoare: nu cumva cele trei tipuri de *atenție* ar putea fi văzute şi ca trepte sau *stadii*, într-un sens mai mult sau mai puțin kirkegaardian? Să fie oare posibil ca, mai întâi, să conştientizezi insignifianța eforturilor şi a sforțărilor cotidiene, convenționalismul oricărui rol social, adoptând atitudinea unui *estet* de suşă epicuriană? O criză de conştiință te poate face să te întrebi: de ce îmi irosesc viața şi sănătatea într-un ritm de muncă năucitor, în loc să caut un mijloc de subzistență care să îmi ofere acel răgaz necesar pentru a mă îngriji de sufletul meu? Doar pentru că „*ei*" mă îndeamnă să am cea

mai mare casă, cea mai scumpă haină, cea mai luxoasă vacanță etc.? Poate că în acel moment vei prefera să adopți atitudinea unui estet care abandonează orice proiecte istovitoare pentru a se delecta cu plăcerile simple şi adevărate ale vieții. Însă e posibil ca această atitudine de suşă epicuriană să nu dureze la nesfârşit; odată cu vârsta, se va petrece trezirea conştiinței morale, vei înțelege că numai binele şi răul stau cu adevărat în puterea ta şi vei deveni *autonom*. În fine, bătrânețea te va face să capeți, dacă nu erai deja „acolo", sentimentul religios al *absolutei dependențe*, pentru a evoca sintagma lui Schleiermacher, porunca rațiunii devenind atunci un „reflex" al inimii.

O astfel de narațiune este, desigur, seducătoare. Numai că o atare *dialectică* „răsturnată", cu *happy-end*, trebuie să ne trezească suspiciuni tocmai datorită simetriei sale amăgitoare, confortabile. Vorbim de atâta vreme despre „atenție", dar ce s-a schimbat în modul în care ne purtăm realmente cu semenii noştri? Îmi vin atunci în minte cuvintele lui Dorotheus din Gaza: „Uite! De când ne-am adunat la această conferință, am folosit două sau chiar trei ore din timpul nostru şi ne-am apropiat mai mult de moarte. Şi totuşi, deşi vedem că ne pierdem vremea, nu ni se face frică!" (*Didaskaliai*, § 114).

***

În măsura în care etica virtuții încetează să fie percepută ca o pledoarie pentru un stil de viață mult prea controlat şi reținut în raport cu gustul hedonist al timpului nostru, în măsura în care virtutea redevine un subiect central de reflecție şi căutare personală pentru filosoful moral, acesta nu va întârzia să constate o situație cel puțin curioasă. Mai întâi, el va fi nevoit să accepte că există *măcar un caz special*, adică un caz problematic de virtute care, pe de-o parte, îşi vede extrem de uşor contestat statutul de calitate morală propriu-zisă, iar pe de alta, revendică „demnitatea" unei veritabile condiții de posibilitate pentru viața morală. Curând însă, această „gaură neagră" în teorie va tinde să se multiplice, iar eticianul va pricepe că, supusă unei analize atente, *orice* virtute pare să reclame un asemenea statut special şi să denote o neliniştitoare *ambivalență*.

Încerc să redau cât mai desluşit cu putinţă structura unei duble aporii care decurge de aici.

Trebuie să admitem că orice virtute constituie, în sine, o simplă *virtualitate*, o calitate moralmente indiferentă sau un „principiu neutru", în termenii lui A. Pleşu (1988). Situaţia se complică însă atunci când o anumită virtute e trecută în act, adică atunci când aceasta determină o acţiune particulară şi o conduită specifică. Vom fi nevoiţi să recunoaştem că, în principiu, orice excelenţă a caracterului, adică orice virtute, poate fi pusă în slujba răului dacă este *separată* de celelalte virtuţi, dacă este practicată în mod independent. Mai mult decât atât, o privire lucidă nu va întârzia să constate că orice impuls moral comportă, inevitabil, consecinţe imorale, cu alte cuvinte, că nu există acţiune morală care, apreciată în toată complexitatea implicaţiilor ei, să nu *dăuneze* cuiva. S. Weil (2003) formula, în acest sens, o serie de remarci extrem de tranşante, pe care le-am evocat şi cu un alt prilej: „A recunoaşte punctul unde binele trece în rău: în calitate de, în măsura în care, faţă de etc. A merge mai departe decât regula de trei simplă" (p. 93); „Ceea ce e imposibil şi necesar totodată... O binefacere. E o acţiune bună dacă, împlinind-o, ai, cu *întreg* sufletul, conştiinţa că o binefacere e ceva absolut imposibil" (p. 141).

Dar dacă schimbăm perspectiva, orice deprindere virtuoasă cu statut moral problematic poate fi apreciată ca fiind nu doar dezirabilă, ci de-a binelea *indispensabilă* pentru dobândirea celorlalte virtuţi. S-ar părea că ne confruntăm astfel cu o inevitabilă circularitate ce exclude supoziţia originii *unice* a virtuţilor. Şi aşa cum spuneam mai devreme, nu e greu să observăm că exemplele de virtuţi cu caracter „originar" se înmulţesc necontrolat, cel puţin în teorie.

Aristotel considera că virtutea intelectuală a prudenţei (*phronêsis*) e indispensabilă în deprinderea virtuţilor caracterului, lăsând să se înţeleagă însă că nici curajul nu e departe de a juca rolul unei asemenea condiţii necesare în viaţa morală (în fond, chiar etimologia cuvântului „virtute", atât pe filiera latină, cât şi pe cea grecească, întăreşte această idee). Lista cu virtuţi *indispensabile* a rămas în continuare deschisă pentru gânditorii morali, care, în funcţie de poziţia pe care se situau, nu au ezitat să includă aici mila, iubirea, statornicia („Curaţenia inimii constă în a voi un singur lucru", scria Kirkegaard) sau chiar politeţea.

Nu văd de ce ar trebui să ne oprim la acestea. Poate că vom accede la o viziune mai adecvată cu privire la natura virtuții tocmai acordând atenția cuvenită multiplelor dependențe *mutuale* ce funcționează în cazul deprinderii feluritelor virtuți etice. Şi poate că, fără a reveni în mod nereflectat la vechea teză a unității *esențiale* a virtuților, e cazul să recunoaştem existența unei anumite *convergențe* în viața morală, datorită căreia progresele înregistrate într-un registru determinat antrenează un progres general, în timp ce o singură greşeală riscă să ne prăbuşească pe toate planurile.

Oricum ar sta lucrurile, nu încape îndoială că *umilința* figurează pe lista menționată mai înainte, constituind un caz emblematic pentru ceea ce Bauman a numit caracterul incurabil *aporetic* al eticii.

Comte-Sponville (2001, p. 211) avea dreptate să noteze că umilința este ea însăşi o „virtute umilă". Cum altfel, câtă vreme orice lipsă de discreție în practicarea acesteia ar anula-o instantaneu? „«Sunt foarte umil»: autocontradicție performativă" (p. 216). Mai mult decât atât, s-ar părea că nu doar practicarea umilinței solicită discreție, ba chiar un fel de *inconştiență*, ci şi „teoretizarea" ei. Nu trebuie să ne mire că umilința a fost adesea trecută cu vederea în tablele de virtuți. Mai mult decât atât, marile etici i-au contestat nu o dată valoarea morală. Cel puțin dacă o înțelegem ca subapreciere a forțelor şi calităților proprii, ca proastă părere despre sine, umilința nu putea reprezenta în ochii lui Aristotel decât un soi de viciu prin insuficiență, în timp ce pentru Spinoza ea era mai degrabă un afect decât o virtute.

Însă ce virtute nu e la început doar un afect, un impuls moral sau o „virtute naturală", în termenii Stagiritului, ale cărei modalități de concretizare se cer corect evaluate, înainte de a fi cultivată şi transformată într-un reflex, într-o trăsătură fermă de caracter? Fără acest travaliu al rațiunii practice, chiar şi cele mai lăudabile înclinații ale agentului se distanțează de „justa măsură", adică ratează calea adecvată de concretizare şi se transformă în contrariul unei virtuți.

Privită cu maximă suspiciune, denigrată în mod explicit de mari filosofi morali, importanța crucială a umilinței în procesul de formare a caracterului şi desăvârşire morală este pe deplin recunoscută în tradiția creştină şi în particular în cea ortodoxă. Conform acestei tradiții, nu

doar creşterea duhovnicească, dar nici măcar *primul* pas către o autentică viaţă morală nu este conceptibil în absenţa *smereniei*.

Oponenţii spiritualităţii creştine se vor grăbi să afirme că umilinţa dusă la extrem e semnul firilor slabe şi bolnăvicioase, că ea denotă o patologie a dezgustului de sine. Sau vor fi de părere că şi umilinţa trebuie practicată *cu moderaţie*, la fel ca orice altă virtute, şi că sănătatea morală a individului comportă pe bună dreptate o temperare a orgoliului, însă în niciun caz completa anihilare a acestuia.

Într-adevăr, e uşor să susţii că acela care practică în lumea profană acea smerenie fără margini pe care o solicită asceza ortodoxă se „condamnă" practic la o existenţă marginală. Trăim astăzi într-o lume bazată pe concurenţa acerbă, după ce vechile strategii de întemeiere teoteleologică a ierarhiilor sociale au fost definitiv subminate în epoca modernă. Trăim într-o societate care nu mai rezervă „locuri naturale" membrilor săi. Ar rezulta de aici că nu poţi reuşi în viaţă decât dacă îţi faci singur reclamă, adică îţi accentuezi meritele personale în faţa celorlalţi şi te înfăţişezi lor într-o lumină cât mai favorabilă. Cum comportamentul dictat de smerenie pare să meargă în direcţia opusă, ar urma de aici că un creştin autentic nu se va bucura niciodată în societate de o recunoaştere adecvată reuşitelor lui profesionale sau de alt gen: de vreme ce el va fi mereu primul care să îşi minimalizeze eforturile şi rezultatele obţinute, ceilalţi le vor trece mereu cu vederea, privându-l de recompensa pe deplin meritată.

E adevărat ca un creştin veritabil nu aşteaptă oricum de la ceilalţi răsplata pentru străduinţele sale în această lume. (Ceea ce nu înseamnă că între el şi divinitate ar funcţiona un soi de *contract* a cărui respectare i-ar garanta accesul în Rai, impresie degajată, din nefericire, de spusele şi comportamentul atâtor creştini practicanţi. Din perspectiva învăţăturii creştine, am putea spune că nu se mântuieşte acela care a urmărit să făptuiască binele doar dintr-un calcul prudent – conştient că aceasta e „reţeta" mântuirii personale –, ci numai cel a cărui viaţă a fost o *expresie* a iubirii pentru Dumnezeu şi aproape.) Dar chiar dacă virtutea smereniei presupune lupta neîncetată cu demonul trufiei, interzicând în orice împrejurare lauda de sine, credinciosul creştin se poate simţi îndreptăţit să conteste verdictul descurajant formulat mai sus cu privire la şansele sale de reuşită în această viaţă. El va susţine, în acest caz, că adevărata

smerenie nu presupune să-ţi negi ori să-ţi ignori meritele, calităţile sau realizările, ci, mai degrabă, să te minunezi de cât de multe poţi face atunci când Domnul e cu tine. A fi smerit ar implica, în realitate, conştientizarea faptului că meritele tale nu sunt *ale tale* în absolut (aşa cum nu sunt de fapt ale tale nici casa *părintească*, nici limba *maternă*), că tot ceea ce este bun în tine şi demn de admirat în reuşitele tale vine într-un fel misterios de la Celălalt. A fi smerit înseamnă să realizezi că ţi s-a dăruit atât de mult şi că ai fi putut face atât de multe, încât eşti silit să constaţi, la capătul drumului, că măsura irosirii tale – din trândăvie, slăbiciune sau neîncredere – este covârşitoare. Pe scurt, realizezi că nu eşti în stare să faci nimic remarcabil *de unul singur*, dar nu că ai fi pur şi simplu incapabil să întreprinzi ceva remarcabil.

Rămâne totuşi incontestabil faptul că diferenţa dintre umilinţa veritabilă, pe de-o parte, şi, pe de alta, fie orgoliul mascat, fie dispreţul de sine sau micimea sufletească (acestea putând fi considerate, la o aplicare nu în literă, ci în spirit a schemei aristotelice, extremele vicioase în raport cu virtutea smereniei), diferenţa în cauză e greu sesizabilă din exterior. (La fel vom vedea imediat că se întâmplă şi cu graniţa presupusă a despărţi virtutea umorului de practica autoironiei.)

Să spunem atunci că îndemnul la smerenie dobândeşte în acest caz măcar o valoare morală *circumstanţială*, fiind menit să se facă auzit cu precădere într-o lume saturată de orgolii cum este mediul nostru intelectual, unde cu toţii avem tendinţa să ne considerăm mai valoroşi decât suntem în realitate şi absolut indispensabili? În aceeaşi ordine de idei, tocmai pentru că avem tendinţa să ne luăm prea în serios pe noi înşine, umilinţa se acordă perfect cu umorul, însă cu umorul practicat la modul „reflexiv": vizându-mă în primul rând şi întotdeauna *pe mine*, râzând cu poftă de propriile mele vanităţi sau meschinării, neuitând să-i taxez şi pe ceilalţi pentru ale lor, însă fără a deveni o clipă răutăcios, ironic, maliţios (dar ce graniţă fragilă, într-adevăr...). Astfel exersat, umorul devine o veritabilă virtute morală, aşa cum sugerează Comte-Sponville („Ironia este umilitoare, umorul este umil") sau cum accentuează D. Noguez: *„Humour, c'est amour; ironie, c'est mépris"* (vezi Comte-Sponville, 2001, pp. 319, 322).

Umilința nu o ai atunci când crezi că o ai, nu o deprinzi decât dacă îți repeți că lipsește din felul tău de-a fi. Și tocmai pentru că întotdeauna vor exista carențe de moralitate, pentru că în cazul oricărei virtuți progresul e oricând nu doar posibil, ci chiar *necesar* (mai ales luând în calcul acea nevoie permanentă de perfecționare, de aspirație și elan, pe care o evidențiam într-un alt context); în fine, pentru că ne ferește de autosuficiență, umilința ni se înfățișează ca o condiție indispensabilă în deprinderea oricărei alte virtuți. „Nu există decât două feluri de oameni, scria Pascal, unii, drepți care se cred păcătoși, alții, păcătoși care se cred drepți" (*Pensées*, [534]).

În fond, chiar și „simpla" reflecție teoretică despre virtuți își justifică valoarea *practică*, valoarea morală, numai prin aceea că se constituie, așa cum remarca același Comte-Sponville (2001, p. 15), într-un veritabil *exercițiu de umilință*. Vorbind despre virtuți, avem ocazia să conștientizăm sau „să măsurăm distanța care ne separă de acestea", lipsurile noastre, defectele noastre.

La finalul eseului său consacrat *Umilinței*, eticianul francez mai devreme citat face însă o serie de remarci extrem de neliniștitoare. Nu încape îndoială, spune el, că umilința e „cea mai religioasă dintre virtuți". Dar cum e posibil să conștientizezi derizoriul firilor noastre, faptul că „suntem atât de mărunți, de slabi, de jalnici", și totuși să mai crezi încă în Dumnezeu-Tatăl, creatorul unei asemenea lumi, a unor *asemenea* ființe? „Cum să-ți imaginezi că un Dumnezeu ar fi vrut *așa ceva*?" A nu renunța, în aceste condiții, la credința religioasă ar reprezenta o dovadă de vanitate, „un păcat de orgoliu", conchide Comte-Sponville. „Iată cum e posibil ca umilința, născută din religie, să conducă la ateism" (p. 223).

Există oare vreo hibă în raționamentul lui Comte-Sponville? Dacă da, aceasta e depistabilă chiar de la început, trădând o *lipsă de umilință* extrem de specifică unui filosof. E vorba de un gest pe care toți ne grăbim să îl facem, de un gest constitutiv, până la urmă, pentru orice demers filosofic: *cu toții spunem mult prea ușor „noi"*. De fapt, ne simțim *exemplari*, pretindem un acces privilegiat la *universal* (chiar și atunci când nu ne considerăm platonicieni, chiar și atunci când ne declarăm relativiști), decantăm experiențe „anistorice" făcând filosofia istoriei și proiectăm sisteme categoriale pe baza unei cunoașteri dacă nu rudimentare,

în cel mai bun caz parţiale a domeniilor ştiinţei. Iar atunci când vorbim despre „natura umană”, suntem parcă mai siguri pe noi ca oricând. Chiar dacă pregătirea noastră filosofică a pierdut de mult orice legătură cu asceza intelectuală stipulată în dialogul *Parmenide* (ca să nu mai vorbim de o disciplină de viaţă care să comporte o cât de mică asemănare cu asceza religioasă), ne credem în continuare îndreptăţiţi să judecăm lumea şi omenirea întreagă, lansând verdicte fără drept de apel. Pe scurt, uşurinţa de a rosti cuvântul „noi” – noi toţi, „atât de mărunţi, de slabi, de jalnici” – cred că trădează orgoliul de filosof, nu doar de moralist, al lui Comte-Sponville – şi cred că *îl* trădează.

E cazul să ne amintim un aspect important: morala creştin-ortodoxă stipulează faptul că nu doar măsura smereniei, ci şi a iubirii pentru Dumnezeu şi pentru aproape rezidă în capacitatea pe care cineva o atestă de a vedea pretutindeni oglindirea luminii şi a bunătăţii divine, în tot şi *în toţi* cei care îl înconjoară, independent de comportamentul lor, de căderile lor, de păcatele grele care îi apasă. Comte-Sponville remarcă un contrast între umilinţa ateului care nu pretinde să aibă o origine „nobilă” şi orgoliul credinciosului, clamându-şi provenienţa divină. Să fim însă drepţi: în momentul în care crezi, nu te consideri prin aceasta cu nimic mai special decât ceilalţi, pentru că e imposibil să crezi că *numai* tu eşti creat, sau doar unii. Din contră, accepţi că toţi suntem „fii ai celui preaînalt”, că fiecare om are drumul său, menirea sa, valoarea sa inestimabilă. Mai mult, accepţi regimul „special” pe care îl are *întreaga* creaţie – toate vieţuitoarele, cerurile şi „găurile negre” devin ipotetice hierofanii –, de unde rezultă că *nu există de fapt un regim special*, cel puţin la acest nivel prim.

E adevărat, credinţa religioasă poate să fie uneori doar masca unui orgoliu nemăsurat, ea poate chiar să stimuleze mândria nesocotită în cazul celor care se socotesc *aleşi*, fie pentru viaţa veşnică, fie pentru înfăptuirea de lucruri mari în această lume. Prin natura ei însă, credinţa în Dumnezeu e străină de o atare „sminteală”, pentru că implică sentimentul că nu eşti, la un prim nivel ontologic, *decât* creatură, iar nu Creator. Apoi, numai autenticul ascet poate experia smerenia fără margini a *kenozei*, fiind cel care, aşa cum scria patriarhul Calist, „se vede cu o simţire a sufletului în adevăr mai rău decât ceea ce nu există nicidecum” (vezi Sofronie, 2004, p. 46); cel care simte cu toată fiinţa sa că nu merită

nimic bun şi că nu este demn de niciunul dintre darurile primite; cel care simte că păcătuieşte la fel de uşor cum respiră, şi tocmai acesta e semnul *purităţii* lui. În schimb, disperarea ateului care se socoteşte un produs muritor al hazardului, lipsit de orice importanţă în ordine cosmică, se converteşte uşor în trufie demonică, ruinătoare: dacă nimic nu are oricum importanţă, atunci eu, eu care am înţeles acest lucru, valorez dintr-o dată mai mult decât restul şi pot să mă port în consecinţă, ghidându-mă doar după legile mele, inventând propria scară de valori. Vă amintesc încă o dată ce striga „posedatul" Kirillov: „Dacă Dumnezeu nu există, atunci eu sunt Dumnezeu!"

Dar chiar dacă raţionamentul lui Comte-Sponville se dovedeşte profund greşit, miza lui – accederea la o dimensiune a umilinţei care să nu mai poată fi convertită în orgoliu – mi se pare într-adevăr capitală. În acest sens, mă întreb dacă nu ar fi poate binevenit să practicăm un exerciţiu spiritual de umilinţă extremă – nu ştiu cât de riscant pentru cineva neavansat duhovniceşte –, un exerciţiu inspirat de consideraţiile lui S. Weil: să încercăm a ne păstra credinţa punând între paranteze toate elementele „analgezice" şi „stupefiante" pe care le întâlnim în religie, să încercăm a ne *purifica* propria credinţă în Dumnezeu de orice altă credinţă „asociată", adică de toate „«consolările» căutate de obicei în religie". E vorba să punem între paranteze „credinţele care umplu vidul, care îndulcesc amărăciunile", după cum afirma S. Weil (2003, p. 50): „credinţa în utilitatea păcatelor", „credinţa în ordinea providenţială a evenimentelor" şi chiar „credinţa în nemurire", câtă vreme „nu stă în puterea noastră să ne reprezentăm sufletul ca realmente necorporal. De aceea credinţa în nemurirea sufletului e de fapt credinţa în prelungirea vieţii şi ea ne privează de utilizarea morţii" (p. 76). S. Weil producea şi în acest caz una dintre formulele ei memorabile: „A iubi pe Dumnezeu în distrugerea Troiei şi a Cartaginei, şi fără consolare. Iubirea nu e consolare, e lumină" (p. 51). (Dar acesta e numai un exerciţiu pregătitor: dând crezare scrierilor Sfinţilor Părinţi, s-ar părea că, în momentul când sufletul cuiva e îndeajuns de curat pentru a primi lumina iubirii divine, această pogorâre a harului umple inima de cea mai mare bucurie şi *mângâiere* pe care cineva o poate resimţi în această viaţă.)

Weil împinge lucrurile chiar mai departe – într-o zonă extrem de primejdioasă pentru oricine altcineva în afara unui ascet avansat, parcă la granița dintre „iadul deznădejdii şi iadul smereniei", dacă este să evocăm sintagma emblematică pentru parcursul duhovnicesc al lui Siluan: „A avea experiența iubirii de Dumnezeu, chiar dacă el nu există... Dacă iubeşti pe Dumnezeu gândind că el nu există, atunci el va fi cel care îşi va manifesta existența" (p. 53).

9. Exercițiile spirituale și „filosofia creștină" (încheiere). Noțiunea de „cultivare a sinelui". Ratare și vocație

Am discutat despre modul în care creștinismul preia funcțiile „terapeutice" ale filosofiei greco-latine și monopolizează domeniul „îngrijirii de sine", practica exercițiilor spirituale, prezentându-se ca *adevărata* filosofie. Am insistat pe semnificația exercițiului-cheie al *atenției* în corelație cu gândul morții, încercând să scot în evidență diferențele pe care le comportă cele trei „moduri de viață" alternative: stoicismul, epicureismul și creștinismul. Voi continua acum prezentarea similitudinilor notabile în privința înțelegerii și practicării exercițiilor în creștinismul timpuriu și în filosofia antică, încheind însă prin indicarea schematică a deosebirilor dintre aceste două tipuri de „spiritualități", pentru a ne folosi de termenul preferat de M. Foucault. În partea a doua a acestei secțiuni, voi aborda noțiunea lui Foucault de „cultivare a sinelui" – sau „cultură a sinelui" (*culture de soi*) – din perspectiva lui Hadot, evidențiind obiecțiile generale pe care le aduce exegetul francez incitantei reconstrucții ambiționate de Foucault, dar și câteva modalități de a respinge sau mai degrabă de a atenua aceste obiecții. În final, voi angaja o perspectivă diferită asupra ideii de „cultivare a sinelui" printr-un text consacrat problematicii *ratării*, problematică indisociabilă de tema *vocației*.

Am văzut că rolul central pe care îl comportă atenția, *prosochê*, în filosofia elenistică se păstrează în contextul spiritualității creștine, atenția fiind și aici cultivată și intensificată prin exercițiile conexe ale meditației (*meletê*) și memorării (*mnêmê*) unor reguli de viață (*kanones*) menite a ne călăuzi în situațiile dificile, ajutându-ne să ne eliberăm de tirania patimilor. O altă similitudine între „pregătirea" creștină și cea filosofică este stimularea *imaginației* pentru a amplifica angoasa provocată

de survenirea iminentă a morții, angoasă ce implică suplimentar, în cazul creştinilor, frica de damnarea eternă. Evagrie, de pildă, le cerea discipolilor să-şi imagineze în culori sumbre propria moarte, descompunerea trupurilor şi chinurile sufletelor în focul veşnic al Iadului, prin contrast cu fericirea drepților (vezi Hadot, 1995, p. 133). Un asemenea exercițiu, prezentând similitudini cu acele „antrenamente" stoice care urmăreau detaşarea de cele lumeşti şi acceptarea destinului, subsumate aşa-numitei *praemeditatio malorum*, este menit a determina, pentru creştin, întoarcerea atenției spre cele eterne şi intensificarea grijii pentru mântuirea sufletului veşnic. Să precizăm însă faptul că, solicitată pe o treaptă inferioară a traseului duhovnicesc, imaginația este, în conformitate cu teologia mistică a Bisericii creştine, inhibată sau chiar „blocată" pe treptele superioare ale ascezei.

Toți misticii creştini insistă pe necesitatea „luptei ascetice împotriva imaginației". Iată cum se exprimă, de pildă, Sofronie (2004, pp. 167-168), comentând învățăturile lui Siluan Athonitul: „Facultatea imaginației e extrem de variată în manifestările ei. Ascetul luptă în primul rând cu imaginația legată de patimile trupeşti. El ştie că fiecărei patimi îi corespunde o imagine proprie, ținând de lumea creată, pentru că orice energie pur cosmică, deşi limitată, tinde inevitabil să îmbrace o formă, o imagine. Pentru motivele mai sus arătate, energia unei dorințe trezite de imaginile pasionale nu dobândeşte forța necesară pentru a declanşa păcatul, decât dacă imaginea primită în interior atrage la ea atenția minții. Dacă, din contră, mintea refuză imaginea oferită, patima nu se poate dezvolta şi astfel, mai devreme sau mai târziu, sfârşeşte prin a se stinge. Aşadar, atunci când se iveşte dorința trupească, chiar dacă ea e normală din punct de vedere fiziologic, ascetul îşi păstrează mintea la adăpost de orice imagine exterioară pe care i-o propune această patimă; imaginea nefiind primită de el, patima, neputincioasă în a-şi dezvolta lucrarea, nu va putea în cele din urmă decât să moară".

Inhibarea imaginației nu este însă o sarcină dificilă pe care trebuie să o îndeplinească doar ascetul creştin. Se poate argumenta că imaginația comportă un statut dual, *ambivalent*, şi pentru filosofia morală în ansamblul ei. Pe de-o parte, e nevoie de „imaginație morală" fie pentru a găsi calea potrivită de *aplicare* a normelor într-o anumită împrejurare,

în conformitate cu o etică *deontologică*, fie pentru a te putea plasa în *situația* celor pe care îi va afecta o eventuală acțiune a ta, luând astfel o decizie adecvată unor circumstanțe complexe, dintr-o perspectivă *consecințialistă*. Dar, pe de altă parte, graba de a ne imagina în locul celorlalți, reprezentându-ne, în chip inevitabil, dorințele şi nevoile lor după calapodul dorințelor şi nevoilor noastre, este chiar miezul atitudinii paternaliste, al acelui „te voi salva de tine însuți" constituind calul de bătaie al liberalismului politic şi al minimalismului moral de factură liberală. În acest sens, Bernard Shaw formula celebra butadă: „Nu face altora ceea ce ai vrea să îți facă ei ție. Gusturile lor ar putea fi diferite", iar S. Weil (2003, p. 180) avertiza: „Fiecare ființă strigă în tăcere pentru a fi citită altcumva". Iată cum ambivalența imaginației în procesul moral decurge din chiar inima a ceea ce Bauman (2000) numea „aporia proximității", adică a *grijii*.

Am văzut măsura în care *meditația* creştină se aseamănă cu practica acestui exercițiu în filosofia antică, mai ales în cea stoică. Mergând mai departe, remarcăm şi legătura strânsă dintre vigilența neîncetată şi practica *examenului de conştiință*, motiv iarăşi prezent atât în filosofia greco-latină, cât şi în creştinism. Un astfel de exercițiu este indispensabil pentru a putea proba măsura în care viața ta oglindeşte poruncile sau regulile de viață autoimpuse, ca şi pentru a înregistra progresele efectuate în dominarea patimilor. Aici se cuvine făcută o precizare: în contextul în care asceza creştină se axează pe ideea de *smerenie* fără margini, deosebindu-se astfel de „terapia" filosofică propriu-zisă, Antonie sugera, prin exemplu personal, să ne privim tot timpul ca şi cum am fi la începutul nevoințelor duhovniceşti, evitând prin pocăință orice prilej de trufie cu privire la înălțimea spirituală la care vom fi ajuns. În acelaşi timp însă, Antonie, alături de mulți alți asceți creştini, recomandă înregistrarea tuturor „mişcărilor sufleteşti", autoexaminarea periodică, ba chiar zilnică, în legătură cu progresele efectuate în raport cu stăpânirea fiecărui tip de patimă în particular. În acest context, Antonie insistă şi pe valoarea terapeutică a *scrisului* (vezi Hadot, 1995, p. 135), îndemnându-şi discipolii să redacteze un soi de jurnale al căror obiect să fie înregistrarea trăirilor, frământărilor şi încercărilor duhovniceşti la care sunt supuşi, jurnale ce amintesc până la un punct de acele *hypomnemata*

stoice, comentarii sau însemnări zilnice destinate uzului privat al autorilor. Se poate afirma că Antonie remarca un fapt semnificativ: scriitura de orice fel comportă o dimensiune *publică* şi astfel denotă un caracter confesiv, de *mărturisire*, dându-ne impresia că ne spovedim în fața unui auditoriu, încredințându-ne judecății Celuilalt şi astfel „uşurându-ne" sufletul.

Vom vedea cu un alt prilej cum această nevoie de *mediere* a Celuilalt constituie, din punctul de vedere al lui Foucault, un aspect decisiv prin care „hermeneutica" specific creştină se deosebeşte de practica examenului de sine în filosofia antică. Aş vrea acum doar să amintesc un aspect corelat cu această funcție terapeutică a scrisului, văzut ca mod de a „exorciza" anumite obsesii tocmai prin obiectivarea lor, prin „exteriorizare", prin introducerea unei *distanțe* între mine şi „sinele" meu. E vorba de maniera în care „scriitura de sine" probează ceea ce am numit anterior *virtutea memoriei*, esențială pentru a putea vorbi de o *identitate* personală: sunt *acelaşi* om ca şi ieri pentru că mă mărturisesc astfel, asumându-mi un trecut şi angajându-mă pentru un viitor, trăindu-mi viața ca pe o căutare *narativă* de sine, în conformitate cu un proiect existențial. La acest nivel cred că se atestă în zilele noastre persistența unui personalism creştin şi astfel rezistența, chiar dacă într-un context cu pronunțat caracter secularist, la un budism *de facto*, dizolvant al oricărui sens tare şi responsabil de identitate personală, *recte* morală.

Un alt aspect pe care îl comportă „grija de sine" creştină ca formă de atenție sau raportare neîncetată la sine este examinarea *viselor* ca un indicator al propriei stări spirituale, probând ceea ce am putea numi un inconştient „civilizat". Evagrie sau Diadoh îi au sub acest aspect ca precursori pe Platon sau Zenon.

În fine, *atenția* implicând *autocontrol* şi determinând „triumful rațiunii asupra pasiunilor" (Hadot, 1995, p. 135), ea se concretizează, în plan moral, nu doar prin respectarea unor porunci, ci prin crearea de dispoziții stabile sau *habitus*-uri, probând astfel *modelarea* caracterului şi *conversia* sufletească, în deplin acord cu cerințele unei etici a *virtuții* ce merge mai departe decât o morală a *datoriei* (cu privire la deosebirea dintre cele două, a se vedea, spre exemplu, studiile lui Comte-Sponville). Trebuie, de asemenea, remarcat faptul că antrenamentul spiritual e privit cu maximă *luciditate* de către scriitorii creştini, Dorotheus, de pildă,

sfătuindu-şi discipolii să se raporteze în chip gradual la străduinţele vieţii ascetice, exersându-se în lucruri mărunte şi mai puţin dificile înainte de a trece la cele foarte grele, în timp ce Evagrie admite ca, la început, o anumită patimă să nu fie înfruntată în chip direct, ci combătută prin intermediul altei patimi (spre exemplu, combaţi desfrânarea prin grija de a avea o reputaţie bună). O asemenea metodă fusese deja indicată de Cicero, în *Tusculane*.

Un alt aspect definitoriu al vieţii spirituale creştine şi astfel al „îngrijirii de sine" îl constituie un exerciţiu permanent de *acceptare*, sinonim cu efortul de „transformare a voinţei astfel încât aceasta să se identifice cu Voinţa Divină" (Hadot, 1995, p. 136). Substituirea voinţei proprii cu Vrerea divină este, de asemenea, un aspect al practicii spirituale preconizat anterior de stoici. „Nu căuta ca totul să se întâmple după cum doreşti, ci doreşte-ţi ca totul să se întâmple aşa cum se întâmplă, şi viaţa ta va fi senină", stă scris în *Manualul* lui Epictet (13, [8]). În acest context, desăvârşirea spirituală este sinonimă cu absenţa completă a pasiunilor, *apatheia*, finalitate enunţată în acest mod de stoici şi preluată în neoplatonism.

Să remarcăm însă o diferenţă deloc neglijabilă. Chiar dacă scriitorii creştini se folosesc de acelaşi termen, *apatheia* perfectă, pentru a indica miza exerciţiilor spirituale, semnificaţia acestuia suferă o mutaţie notabilă în raport cu stoicismul sau cu alte filosofii antice: pentru creştin, „nepătimirea" e sinonimă cu „pătimirea sfântă întru Christos", detaşarea extremă de tumultul vieţii afective fiind de fapt o „curăţire" a *chipului* nepieritor, astfel încât ascetul să fie animat de o *iubire* neţărmurită pentru Dumnezeu şi aproape. În acelaşi cadru de idei, merită evocată şi noţiunea de *Gelassenheit*, „seninătate", la Meister Eckhart, aşa cum e interpretată aceasta de A. de Libera (2000). *Gelassenheit* este cuvântul vechi prin care Heidegger va desemna „atitudinea de *da* şi *nu* adresată simultan lumii tehnice", distanţându-se de interpretarea *voluntaristă* a „seninătăţii" ca „abandon al voinţei proprii în faţa voinţei divine". La un prim nivel, arată de Libera, e limpede că *Gelassenheit* este corespondentul eckhartian a ceea ce Aristotel sau Democrit desemnau drept „stare de calm şi impasibilitate". Se poate totuşi afirma că „abandonul" eckhartian merge mai departe decât *apatheia* aristotelică, anunţând „sfârşitul unei concepţii instrumentale asupra gândirii" şi indicând momentul

extazului: „*lassen* ca «ieşire din sine» care face loc pentru Dumnezeu, curățind sufletul pentru a-i deschide lui Dumnezeu un spațiu interior" (A. de Libera, 2000, pp. 270-271). (Această interpretare ne trimite cu gândul la semnificația *kenozei* în teologia mistică ortodoxă.)

În fine, de vreme ce e obținută prin *desprinderea* sufletului de trup, temă centrală în platonism, *apatheia* creştină permite şi reluarea formulei celebre de „pregătire pentru moarte": „În acord cu filosofia lui Christos, haideți să facem din viața noastră o pregătire pentru moarte", scrie Maxim Mărturisitorul (*Explicare la Tatăl nostru*, PG 90, 900A).

Toate aceste corespondențe sau chiar filiații directe între filosofia antică şi creştinism nu anulează însă *originalitatea* creştinismului în privința dimensiunii ascetice a vieții spirituale, subliniază Hadot. Chiar atunci când este vorba de împrumuturi directe făcute de scriitori cu pregătire filosofică prealabilă, „sinteza finală este în chip esențial creştină" (Hadot, 1995, p. 139). În acest context, trebuie remarcat faptul că autorii creştini au găsit în general un suport biblic, scriptural, pentru fiecare dintre tipurile de exerciții practicate, influența filosofiei antice explicând numai motivul pentru care anumite pasaje din Biblie s-au bucurat de un interes aparte, câtă vreme păreau a indica deziderate similare cu cele ştiute din filosofia greacă (chiar şi „meditația despre moarte" era în ultimă instanță recomandată de o faimoasă spusă a Apostolului Pavel: „Mor în fiecare zi" – *I Cor.*, 15, 31).

Se cuvin astfel remarcate o serie de diferențe generale în privința *spiritului* în care erau practicate exercițiile creştine, în raport cu cele antice.

(a) Mai întâi, trebuie spus că, din perspectivă creştină, nu suntem niciodată pe cont propriu în parcursul spiritual (duhovnicesc): *harul* sau *grația* divină ne asistă şi ne călăuzeşte neîncetat, mântuirea este mai degrabă privită ca rezultatul unui „parteneriat" reuşit între o ființă umană şi un Dumnezeu eminamente *personal*, rezultatul unei *sinergii*, adică al unei „con-lucrări" între uman şi divin. Cel puțin din punctul de vedere al teologiei mistice ortodoxe, ajungi să recunoşti faptul că toate ți *se dau* „de sus": *ocaziile* de a-ți schimba total firea şi modul de viață, de a te pocăi; *energia* de a realiza această radicală conversie sufletească; precum

şi *chipul* nepieritor a cărui „curăţire" trebuie să fie opera ta, actualizând astfel *asemănarea* ce ţi-a fost hărăzită.

(b) În al doilea rând, trebuie spus că *umilinţa* sau practicarea unei smerenii *fără margini* constituie virtutea cardinală în creştinism, ceea ce modifică decisiv semnificaţia şi practica unor exerciţii spirituale cu totul similare sub raport structural, formal, în creştinism, faţă de filosofiile antice (am încercat să scot în evidenţă acest aspect crucial în secţiunea anterioară). „Cu cât se apropie cineva mai mult de Dumnezeu, cu atât se vede pe sine mai mult ca un păcătos", scria Dorotheus din Gaza (am putea găsi afirmaţii similare la toţi autorii creştini).

(c) Am remarcat apoi faptul că virtuţi creştine indispensabile precum *pocăinţa* (penitenţa) sau *ascultarea* (obedienţa) erau mai degrabă absente dintr-un program filosofic platonician, stoic sau epicureic. Remuşcarea pentru nedreptăţile comise nu atinge în filosofia antică extrema unor mortificări corporale, nici ascultarea faţă de maestru nu echivalează cu o supunere totală şi o renunţare completă la propria voinţă, aşa cum se întâmplă într-un ordin monahal. E limpede şi că acel spirit al *dialogului* liber, reprezentând trăsătura caracteristică a exerciţiilor filosofice, este în planul religiei serios diminuat, dacă nu chiar descurajat.

(d) Trebuie apoi, încă o dată, precizat faptul că *toate* virtuţile creştine sunt pătrunse şi *transfigurate* de dimensiunea mistică a *iubirii* pentru Dumnezeu şi aproape; iată de ce Augustin va putea lansa faimoasa maximă: „Iubeşte şi fă ce vrei". În aceeaşi ordine de idei, toate încercările creştinului, din această lume, trebuie să îi evoce acestuia patimile lui Christos, Calea spre Viaţa veşnică fiind tocmai o *imitatio Christi*, iar Adevărul său, un adevăr eminamente *personal*.

(e) La aceste elemente se mai adaugă şi o observaţie de ordin istoric: primii monahi sau asceţi creştini nu erau cultivaţi filosofic, ei redescoperind de fapt pe cont propriu dimensiunea practică a exerciţiilor spirituale. Este însă neîndoielnic faptul că au existat scriitori creştini culţi care, sub influenţă alexandrină, au introdus în chip deliberat în creştinism practici „terapeutice" din filosofia antică, „împrumutând modele şi vocabular din tradiţia filosofică greacă" (Hadot, 1995, p. 140).

***

Ştim astăzi că Foucault a receptat cu real interes studiile pe care Hadot începuse să le publice încă din anii '70 în legătură cu *exercițiile spirituale* în filosofia antică, fiind mai cu seamă atras de modul în care Hadot descria filosofia greco-latină în ansamblul ei ca fiind esențialmente un *mod de viață*, concretizat prin practica acestor exerciții. Dincolo de trimiterile directe la interpretările lui Hadot, făcute în *Istoria sexualității*, filosoful francez şi-a axat scrierile şi cursurile din ultimii ani ai vieții pe această dimensiune „terapeutică" a filosofiei antice, cu precădere elenistice, încercând să interpreteze pe cont propriu motivele care au condus la semnificativa schimbare de statut pe care o comportă filosofia în modernitate. Pentru marele gânditor, relația dintre dezideratul „cunoaşterii de sine" şi acela al „îngrijirii (preocupării) de sine" trimitea, în ultimă instanță, la un moment decisiv în contextul unei reflecții de-o viață consacrate raporturilor complexe dintre „subiectivitate" şi „adevăr".

Cu prilejul unui colocviu consacrat filosofiei lui Foucault la câțiva ani după moartea acestuia, Hadot găseşte nimerit să indice, într-o comunicare scurtă, dar extrem de penetrantă, punctele care separă propria sa interpretare a semnificației exercițiilor spirituale în Antichitate de noțiunea lui Foucault de „cultivare a sinelui (*culture de soi*)". Să notăm însă că Hadot se sprijină doar pe publicațiile lui Foucault din anii '80, în speță volumele din *Istoria sexualității* (cu precădere cel de-al treilea, intitulat chiar *Le Souci de soi*) şi un articol („L'écriture de soi"), fără a se putea raporta la cursurile pe care Foucault le-a ținut în ultimii ani la Collège de France, cursuri astăzi parțial editate (e vorba, în primul rând, de *Hermeneutica subiectului*, cursul din 1981-1982, textul care va constitui reperul principal în următoarele expuneri).

În *Grija de sine*, Foucault (1997) se referise pe larg la „practicile sinelui" în conformitate cu filosofia stoică, incluzând aici atenția, exercițiile de abstinență, examinarea conştiinței, filtrarea reprezentărilor, toate finalizându-se prin „conversia către şi posedarea unui sine". Foucault numeşte aceste practici „arte ale existenței" şi „tehnici ale sinelui"; or, fondul obiecțiilor lui Hadot este că, în descrierea exercițiilor spirituale

din filosofia antică, *„Foucault se axează prea mult pe «sine», sau cel puțin pe o concepție specifică despre sine"* (Hadot, 1995, p. 207).

Să precizăm de la început că „sinele" despre care e vorba aici nu este un concept împrumutat din psihanaliză, aceasta din urmă fiind, pentru Foucault, o practică spirituală tributară ea însăşi hermeneuticii creştine şi astfel fundamental diferită, prin caracter şi finalitate, de tehnicile filosofice antice. Totodată, aşa cum a evidențiat J.-P. Vernant în discuțiile care au urmat comunicării lui Hadot, Foucault are în egală măsură dreptate să distingă atât ceea ce grecii numeau „plăceri" de ceea ce noi numim „sexualitate" – „o invenție modernă" –, cât şi „sinele" la care se referă filosofii antici de „eul" din psihologie. „Sufletul lui Socrate nu este individul psihologic, ci un *daimon* impersonal sau suprapersonal în Socrate", interpretare confirmată şi de Hadot (vezi „Refléxions sur la notion de «culture de soi»", 1989, p. 269). Problema rămâne dacă Foucault este îndreptățit să transpună o experiență antică „orientată mai degrabă spre o integrare a sinelui în cosmos decât spre o explorare a sinelui prin sine", într-o „estetică a existenței" potrivită pentru zilele noastre.

În aceeaşi ordine de idei, trebuie spus că Foucault prezintă etica greco-latină în ansamblul ei ca „o etică a plăcerii pe care cineva o găseşte în sine". (Vom vedea că unul dintre motivele care vor fi determinat ocultarea dezideratului „preocupării de sine", *epimeleia heautou*, în filosofia medievală şi apoi în cea modernă este, potrivit interpretării oferite în *Hermeneutica subiectului*, tocmai faptul că o morală „altruistă" cum este cea creştină suspectează etica greco-latină de a constitui fundamentul unui soi de *cult închinat nouă înşine*.)

„Accesul la sine e susceptibil să înlocuiască un gen de plăceri violente, nesigure şi provizorii, cu o formă de plăcere pe care cineva o găseşte în sine însuşi, în chip senin şi pentru totdeauna", citim în *Grija de sine* (1997). Filosoful francez trimitea în această privință la o scrisoare a lui Seneca, în care acesta *opunea* explicit *voluptas* şi *gaudium*, „plăcerea" şi „bucuria". „Bucuria" nu poate fi însă considerată „o altă formă de plăcere", afirmă Hadot (1995, p. 207), iar aceasta nu doar din rațiuni discursive, pur verbale. „Dacă stoicii insistă pe cuvântul *gaudium*, «bucurie», este tocmai pentru că refuză să introducă principiul plăcerii în viața morală". Practicarea virtuții este pentru stoici „propria ei răsplată", sinonimă cu „fericirea" autentic umană. Am putea astfel afirma că stoicii îl

anticipează pe Kant în dorința de a prezerva *puritatea esențială a motivației morale*.

Există însă un motiv chiar mai important pentru care interpretarea propusă de Foucault i se pare lui Hadot neadecvată. Un stoic nu ar fi considerat niciodată că își găsește bucuria în „sinele" său *ca întreg*, ci numai în *partea cea mai bună* a acestuia, așa cum se exprima însuși Seneca: în „conștiința întoarsă spre bine, în intențiile care nu au alt obiect decât virtutea, în acțiunile drepte"; altfel spus, în ceea ce Seneca numea „rațiune perfectă" sau „rațiune divină", adică în ceea ce Hadot califică drept „sinele transcendent". În fond, fericirea stoică, pacea sufletească, rezidă în accederea la o perspectivă universală a întregului, exercițiile stoice vizând, așa cum am evidențiat anterior, tocmai această transcendere a „sinelui" individual și acțiunea în conformitate cu Rațiunea universală. („Seneca nu își găsește bucuria în «Seneca», ci în măsura în care îl transcende pe «Seneca», descoperind că există în el – de fapt, în toate ființele umane și în cosmos ca atare – o rațiune care este parte a Rațiunii universale" – Hadot, 1995, p. 207.)

De fapt, Hadot e convins că Foucault era pe deplin conștient de diferențele dintre „cultivarea sinelui" așa cum o prezenta el și semnificația strictă a tehnicilor spirituale din Antichitate. Numai că filosoful francez nu își propunea, cu siguranță, să realizeze „doar un studiu istoric", ci încerca să ofere lumii contemporane o alternativă spirituală, un model de viață, adică ceea ce el numea *„o estetică a existenței"*. (Hadot recunoaște că și intențiile sale, descriind exercițiile spirituale, au fost întrucâtva similare.) Or, în acest context contemporan și cu atât mai mult în cadrele gândirii foucaldiene, e adevărat că ideea de „rațiune universală" nu prea mai are noimă (din cauza unei tendințe care este „poate mai degrabă instinctivă decât reflectată", adaugă Hadot – p. 208), fiind de aceea „pusă între paranteze" în reconstrucția propusă de Foucault.

La fel de adevărat este însă faptul că anticii nu aveau în vedere, prin practica exercițiilor spirituale, o cultivare narcisică și individualistă a „sinelui", ci „sentimentul de apartenență la Întreg", un Întreg atât uman (comunitatea), cât și cosmic.

În contextul în care Foucault e, de fapt, interesat de o „estetică a existenței", pare ciudat, continuă Hadot, că el nu ia prea mult în discuție epicureismul, acesta reprezentând, într-un sens, tocmai „o etică fără

norme". (O explicație ar fi că hedonismul epicurian e greu de integrat „în schema generală a utilizării plăcerii propusă de M. Foucault".) Am văzut că și epicureismul face apel la un set de exerciții spirituale, însă acestea nu se fundamentează, ca în cazul stoicismului, pe „normele naturii sau rațiunii universale", câtă vreme epicurienii recunosc caracterul *contingent* al existenței. Considerând întreaga natură drept produs al hazardului, epicurianul postulează o *autonomie* a individului și un deziderat de cultivare a *plăcerii* mult mai aproape de „mentalitatea modernă" decât filosofia stoică. Totuși, chiar și în acest caz, ar fi eronat să vorbim de o „cultură a sinelui" în sensul unei relații *suficiente* cu sine însuși, a unei plăceri pe care cineva o găsește *doar* în sine însuși. Epicurienii nu se sfiau să recunoască faptul că un om are nevoie de mai multe elemente externe pentru a-și satisface dorințele naturale și a experimenta plăcerea, cum ar fi alimentele, partenerii de sex, dar și „o teorie fizică a universului", permițând accederea la o perspectivă „cosmică", demers necesar pentru a elimina teama de zei și de moarte. Epicurianul avea nevoie, în egală măsură, de compania prietenilor – fericirea neputând fi aflată decât în afecțiunea mutuală, împărtășită – și de „contemplarea imaginativă a infinității universurilor în vidul infinit, pentru a experimenta ceea ce Lucretiu numește *divina voluptas et horror*" (p. 208). În fine, să ne amintim de acea remarcabilă „răsturnare de perspectivă" datorită căreia tocmai conștientizarea „ușurătății" existenței, a caracterului ei accidental, îl determină pe epicurian să-și privească propria viață, rod pur al întâmplării, ca pe un *dar miraculos al naturii* (convertire a privirii ce degajă un sentiment religios implicit, chiar și respingând orice amestec al zeilor în viețile noastre).

Un alt aspect pornind de la care Hadot subliniază modul diferit de interpretare a „îngrijirii de sine" la el și la Foucault este așa-numita „scriitură a sinelui", acea valoare terapeutică a scrisului despre care am vorbit mai devreme cu referire la Sfântul Antonie. Pentru Foucault (1983), finalitatea însemnărilor spirituale de tip *hypomnemata* nu e nici mai mult nici mai puțin decât aceea a „*constituirii sinelui*", „captând deja spusul", „strângând laolaltă tot ceea ce am putut auzi sau citi". În acest context, funcția îndeplinită de *hypomnemata* ar fi fost de „a detașa sufletul de grija viitorului, reorientându-l către meditația despre trecut".

O asemenea interpretare i se pare lui Hadot eronată. Se poate susține că scopul acestor însemnări era doar de a înregistra progresele spirituale şi de a avea la îndemână anumite formule discursive cu valoare „analgezică” şi consolatoare în împrejurările dificile ale existenței. Rezultă că „scriitura” nu era văzută ca un mod de a poseda un trecut şi a deveni un „sine”, refuzând grija viitorului pentru contemplarea clipelor trecute; ultimul aspect trimite la un exercițiu practicat *numai* de epicurieni – amintirea clipelor plăcute din trecut văzută ca o sursă de delectare prezentă – şi fără legătură cu meditația despre „ceea ce a fost deja spus”, implicată de *hypomnemata*. Se cuvine însă remarcat faptul că atât stoicii, cât şi epicurienii aveau în comun atitudinea generală de a se elibera nu doar de grijile nejustificate referitoare la viitor, ci şi de „povara trecutului”, cu scopul de *a fi atenți la prezent*, „fie pentru a se bucura de el, fie pentru a acționa în el”. „Atitudinea filosofică fundamentală consta în *a trăi în prezent*” (Hadot, 1995, p. 209). Cât priveşte reflecția asupra spuselor din trecut, utilitatea ei se explica mai degrabă prin valoarea de „*prezent etern*” a îndemnurilor raționale formulate de filosofii din vechime. În fine, comentează Hadot, aşa-numita „scriitură a sinelui” nu avea ca scop constituirea unei *identități singulare*, probată prin comentarii adaptate la împrejurările concrete ale unei existențe individuale, ci, din contră, *eliberarea de individual şi accederea la universal*. „Iată de ce este incorect să vorbim de «scriitură a sinelui»; nu doar că nu e cazul ca cineva să se scrie pe sine, ci, chiar mai mult, nu e cazul ca scriitura să constituie sinele. Scrisul, la fel ca şi celelalte exerciții spirituale, *schimbă nivelul sinelui* şi îl universalizează” (pp. 210-211). Înțelegem astfel că valoarea terapeutică a scrisului consta, la Sf. Antonie, „tocmai în puterea universalizantă a acestuia”, motiv pentru care el afirma că mărturisirea de sine prin scris e un substitut pentru „ochii celorlalți”.

Pentru a concluziona, Hadot enumeră succint punctele asupra cărora interpretările date de el şi de Foucault „preocupării de sine” sunt concordante: eliberarea de circumstanțele externe ale existenței, de ataşamentul față de cele lumeşti şi de plăcerile efemere ce rezidă în acest registru; examinarea constantă de sine, cu scopul de a sesiza progresele spirituale realizate; încercarea de a deveni „propriul tău stăpân”, de a accede la autonomie morală şi de a găsi fericirea în libertatea „interioară”. Potrivit lui Hadot, asemenea „practici ale sinelui” semnalează o

mişcare de *interiorizare*, de detaşare de exterior, care este însă în realitate doar *„un alt fel de exteriorizare"* (p. 211), adică o conştientizare a faptului că eşti „parte a naturii" şi a „raţiunii universale", aşadar o „universalizare". (Vom vedea ulterior că şi Foucault ezită, de fapt, în *Hermeneutica subiectului* să folosească termenul de „interioritate" în contextul spiritualităţii antice.)

„Interiorizarea înseamnă depăşire a sinelui şi universalizare": acesta e postulatul pe care Foucault nu a insistat suficient, motiv pentru care modelul de „cultivare a sinelui" pe care acesta l-a propus e *„prea* estetic", trimiţând în fond la „o nouă formă de dandism, în stilul sfârşitului de secol XX" (p. 211).

Dacă vom lua însă în considerare ansamblul textelor rămase de la Foucault pe tema „practicilor sinelui", incluzând aici şi cursurile susţinute la Collège de France în ultimii săi ani de viaţă, vom vedea că poziţia filosofului francez a fost în realitate una ceva mai nuanţată decât lasă aici Hadot să se înţeleagă. Exegeţi ai operei foucaldiene care au analizat obiecţiile generice ridicate de Hadot au găsit de cuviinţă să respingă sau cel puţin să atenueze fondul acestor critici.

Thomas Flynn (2005), de pildă, arată că, deşi Foucault nu ar fi acordat credit ideii de „raţiune universală" şi transcendentă asupra căreia insista Hadot, el ar fi putut totuşi admite „forţa normativă a unei «*ratio* occidentale»", aşa cum de altfel a şi făcut în *Cuvintele şi lucrurile*, avertizând însă în legătură cu pericolele pe care „trezirea" unei asemenea Raţiuni le-a indus. Apoi, răspunzând obiecţiei principale de „individualism narcisic" pe care interpretarea „grijii de sine" l-ar presupune la Foucault, putem remarca faptul că gânditorul francez a subliniat în mai multe rânduri că „grija de sine" implică în chip necesar, în exerciţiul ei, *grija de ceilalţi*; departe de a presupune pasivitatea în planul acţiunii sociale şi politice, „grija de sine", afirmă Foucault, implică „o intensificare a relaţiilor sociale". Flynn notează şi faptul că Foucault ar fi putut chiar să ducă mai departe idealul formulat de Hadot în legătură cu practica exerciţiilor spirituale ca mod de *transcendere* a individualităţii, în măsura în care filosoful francez sublinia că un anumit mod de „desprindere de sine însuşi" (*se déprendre de soi-même*), de „distanţare de sine", ca încercare de „a gândi altfel decât înainte", ar trebui considerat

a fi însăşi „etica unui intelectual din zilele noastre" (Th. Flynn, 2005, p. 617). Aş mai adăuga faptul că un asemenea deziderat pare să aibă cele mai viguroase rădăcini *socratice*, înscriind şi pe acest palier reflecțiile foucaldiene în orizontul filosofiei ca „mod de viață".

În fine, chiar şi în legătură cu sintagma de *„estetică a existenței"*, asupra căreia insista Hadot, Frédéric Gros, cel care s-a îngrijit de editarea cursurilor lui Foucault din ultimii ani, formula următorul comentariu tranşant: departe de a fi vorba de o „exaltare a dandismului", Foucault avea în vedere prin această formulă „efortul de a face vizibile în cursul existenței principiile acțiunii", de „a institui o armonie între *logoi* şi *erga*", altfel spus, între teorie şi practică (Gros, 2005, p. 704). Nu ar fi astfel vorba de altceva decât de noțiunea de *adevăr* pe care o presupunea dezideratul „îngrijirii de sine", un adevăr care, aşa cum remarca Flynn, „aminteşte de «autenticitatea» existențialistă sau de faptul de «a fi sincer cu tine însuți»". *„It is a question of truth that one* is *rather than a truth that one possesses (...) What kind of person must one become and how does one become it in order to gain access to the truth that, in turn, facilitates this very access?"* (Flynn, 2005, p. 613).

***

Pentru a aborda o problemă atât de alunecoasă cum este cea a *ratării* e nevoie să-ți reprimi tot felul de reticențe. De fapt, cum să *nu* ratez un asemenea subiect, oricâte precauții mi-aş lua? Dar *a rata ratarea*, nu e şi aceasta o formă de împlinire, până la urmă? (În romanul *Amsterdam*, de Ian McEwan (2001), tocmai această logică inexorabilă a ratării asumate ca scop conferă valoare literară unei metanarațiuni memorabile.) Poate că de aici ar trebui să încep.

Există, fără doar şi poate, o noblețe a ratării şi o noblețe în ratare, aşa cum, la fotbal, există ratări mai frumoase decât orice gol. Nu toate, desigur, unele sunt pur şi simplu stupide; trebuie să ştii *cum* să ratezi, să o faci cu atâta eleganță încât lumea aproape să se bucure că nu a fost gol, cu o bucurie superioară, de ordin estetic. Ratarea nu e o ştiință, dar poate deveni o artă. Pentru că uneori e mai greu să o dai în bară, la propriu şi la figurat. Şi pentru că perfecțiunea, dacă nu e de neatins,

devine plictisitoare, chiar insuportabilă. Nu-i aşa că ne-am bucurat, asta ca să schimbăm sportul, atunci când Federer a fost în fine detronat de pe primul loc ATP? Ne-am bucurat, de fapt, pentru orice aut, pentru orice minge în fileu a acestuia; toate ni-l fac un pic mai uman, ni-l apropie. Însă dincolo de satisfacţia meschină şi ordinară pe care o poate suscita în noi prăbuşirea eroului (cuvântul lui Nietzsche, *schlecht*, este aici cum nu se poate mai potrivit), mai există încă ceva: la fel ca în cazul tragediei, e vorba de o anumită nevoie de *distanțare* a umanului de ideal, pentru a putea aprecia idealul. „Accidentul" devine astfel necesar pentru a putea sesiza, la justa valoare, măreţia şi valoarea împlinirii, dificultatea realizărilor de până atunci. Fiindcă nu trebuie să confundăm lucrurile: e vorba acum de ratările, până la urmă inevitabile, omeneşti, ale unor oameni care *nu* s-au ratat pe ei înşişi; e vorba de ratările unor persoane realizate, de ratările care nu antrenează ratarea de sine, ratarea unui „sine", ci confirmă de o manieră paradoxală valoarea şi reuşita acestor persoane.

De fapt, am discutat până acum doar despre o eventuală nobleţe şi eleganţă în ratare; schimbând registrul, putem remarca şi o nobleţe generală *a* ratării (de sine). Aceasta reprezintă consecinţa simplă a faptului că trebuie să ai *ce* rata; nu oricine *se* poate rata, sau mai ales, nu *oricum*. Vocaţia este o condiţie indispensabilă pentru a putea vorbi de ratare. Invers, posibilitatea ratării devine o condiţie indispensabilă pentru atestarea vocaţiei. Tocmai această posibilitate conferă vocaţiei caracterul de *potenţă* în accepţia aristotelică a termenului. Aşa cum îi place să sublinieze lui Agamben (2006a, p. 42), ceea ce este definitoriu pentru o potenţă, în viziunea Stagiritului, este posibilitatea de a NU se actualiza, *dynamis mê energein*. Dacă vocaţia nu ar presupune o astfel de posibilitate, spaima de ratare nu ar mai avea atunci niciun temei; însă ea pândeşte neîncetat, ca o ameninţare continuă. Blanchot remarca undeva cât de acută devine această spaimă la marii creatori, pe măsură ce opera lor iese la iveală: ca şi cum ai putea în orice moment să o iei într-o direcţie greşită, imprevizibilă. Încă poţi rata...

Partizanii alegerii radicale, de tip sartrian, vor contesta, desigur, o asemenea viziune finalistă (probabil ca şi adepţii lui Nietzsche, însă din motive opuse, ce ţin de asumarea integrală a propriei naturi, de fatalism

şi Eternă Reîntoarcere): e adevărat, vor spune sartrienii, că orice moment existențial poate fi un punct decisiv, de cotitură, al reinventării de sine, însă nicio poveste prestabilită şi niciun *telos* nu patronează această devenire; nu ți-e *dat* să ajungi undeva anume, aici rezidă povara libertății, în plenitudinea ei.

E limpede că problematica vocației se inserează în mod natural în peisajul unei ample viziuni teleologice cu privire la Univers; nu e însă mai puțin adevărat, aşa cum a încercat să demonstreze MacIntyre (1998), că teleologismul continuă să funcționeze în plan „local", girând sensul existenței individuale, construind-o ca poveste, integrând-o în contextul unei căutări de sine pe fundalul asumat al tradiției, chiar şi după presupusul abandon al „fizicii" aristotelice. (Voi reveni asupra acestor chestiuni decisive.)

Dynamis mê energein. Ar mai trebui adăugat ceva, odată ce ne-am hotărât să plasăm discuția despre ratare în orizontul semantic al filosofiei aristotelice. Nu doar potența asumă în chip esențial posibilitatea de a nu se actualiza, de a rata propriul *telos*; chiar şi actele desăvârşite prezervă o „doză" de potențialitate. Acesta pare să fie raportul dintre mişcări şi actele (*energeiai*) veritabile, conform distincției din *Metafizica* (IX, 6), dacă e să dezvolt o sugestie a lui Ortega Y Gasset (2004, p. 197) cu privire la sensul *gândirii* la Aristotel. Dacă mişcarea, conform definiției Stagiritului, este actualizarea potenței, poate că desăvârşirea este într-un fel potențializarea actului; poate că o anumită rezervă de sens, o „doză" de potență, de latență sau de „retragere", este necesară şi actelor veritabile, celor care au *telos*, dar nu şi *peras* (finalitate, însă nu limită), pentru ca acestea să nu se încheie odată ce sunt *în* act. Vederea, gândirea sau însăşi viața sunt asemenea acte perfecte, în concepția Stagiritului, tocmai pentru că nu reprezintă procese din al căror rezultat să absenteze procesul însuşi, *procesualitatea* sa; din contră, „ființa" lor este într-un fel continua „ajungere la prezență", cum ar spune Heidegger, actul lor este un exercițiu continuu.

(Dacă întreg regimul vizibilului ar fi disponibil de la prima vedere, oare nu am înceta să vedem de îndată ce am deschis ochii? Dacă gândirea ar sesiza printr-un act de intuiție spontană şi nemijlocită inteligibilul aşa cum este el, „fără rest", oare nu ar echivala aceasta cu „sfârşitul" gândirii? Sau dacă ființa iubită s-ar dezvălui pe de-a întregul, dizolvând

orice urmă de mister, chiar de la prima întâlnire, dacă s-ar dărui fără rezerve, oare nu am înceta să iubim imediat ce ne-am îndrăgostit?)

Conform aceleiaşi logici, va trebui să admitem că vocaţia nu culminează într-un act singular de creaţie, ci reclamă asumarea şi însumarea unui întreg parcurs existenţial, solicitând o continuă aducere la iveală, o neîncetată probare şi adeverire. La fel cum fericirea, pentru Aristotel, nu este o clipă de extaz, ci opera (*ergon*) vieţii.

Odată ce admitem că problematica vocaţiei nu ţine de resortul incert al unei psihologii „abisale", ci merită să devină o temă dominantă a reflecţiei existenţiale, întrebarea care se pune este aceasta: cum putem *depista* o vocaţie? Calvinismul săvârşea o mutaţie a străduinţelor ce caracterizează viaţa unui creştin de la dobândirea Salvării, la dobândirea *certitudinii* Salvării, a siguranţei că ai fost ales pentru viaţa veşnică. (Deloc întâmplător, tocmai ideea de vocaţie profesională, *Beruf*, devine centrală pentru etica protestantă, în măsura în care interpretarea lui Weber (1993) este corectă.) Analog, problema noastră se mută acum în acest plan: putem avea *certitudinea* vocaţiei? Există vreun *criteriu* infailibil pentru depistarea unei vocaţii?

Un prim reper în identificarea vocaţiei pare să fie constituit de manifestarea unor *aptitudini* naturale, a unor înzestrări specifice. Este însă uşor de arătat că existenţa acestor aptitudini nu este suficientă pentru a avea certitudinea vocaţiei. Cel mult, cultivarea aptitudinilor naturale te ajută să devii un adevărat profesionist într-un câmp de activitate; dar acest statut nu este identic cu cel al omului de vocaţie care, aşa cum remarca şi Rădulescu-Motru (2006), este întotdeauna *creator* în profesia sa. Poţi să-ţi cultivi o anumită aptitudine întreaga viaţă, poţi să ajungi un profesionist impecabil şi, cu toate acestea, să nu creezi nimic nou în domeniul tău de activitate.

Să fie atunci resimţirea unei *pasiuni* arzătoare un indiciu pentru depistarea potenţialilor creatori? Nu e însă greu, nici în acest caz, să ne gândim la exemplele atât de triste ale unor tineri care şi-au sacrificat copilăria pentru a învăţa, de pildă, un instrument, mânaţi de o pasiune devoratoare, şi care, ajunşi la maturitate, reuşesc să interpreteze o partitură impecabil din punct de vedere tehnic, însă într-un mod plictisitor, impersonal, lipsit de creativitate.

Să fie în aceste condiții vocația totuna cu *talentul* sau chiar cu *geniul*? Aici se cuvine făcută o precizare: în Romantism se produce un soi de substituție metonimică, *pars pro toto*, prin care geniul ajunge să fie identificat cu persoana de excepție, în loc să rămână doar un sinonim pentru înzestrarea creatoare. *Critica facultății de judecare* (Kant, 1995, p. 144) încă definea geniul ca „talent", „dar al naturii" (*Naturgabe*), „dispoziția înnăscută a sufletului (*ingenium*) prin care natura prescrie reguli artei". Kant prezerva, pe acest palier, pertinența viziunii teleologice, iar o atare definiție a geniului permite corelarea cu tema vocației. Suntem însă astfel în posesia unui criteriu pentru *depistarea* vocațiilor?

Geniul se atestă numai prin opera deja realizată; admițând conjuncția dintre vocație şi geniu, fără să o considerăm prea exclusivistă, vom fi siliți să admitem paradoxul conform căruia poți avea certitudinea vocației doar atunci când aceasta s-a convertit în ceva mai mult, şi anume în operă de înaltă valoare. Poți afirma cu siguranță doar că o persoană *avea* vocație, după ce opera acesteia a fost deja înfăptuită.

Acest „imperfect" aminteşte de strania construcție aristotelică a „esenței individuale": *to ti ên einai*, „ceea ce *era* pentru un lucru a fi". Urmând interpretarea propusă de Aubenque (1998, p. 361), folosirea imperfectului ar ține de faptul că, spre deosebire de răspunsul la întrebarea generică *ti esti*, quidditatea (aşa cum o vor numi medievalii) ar trebui să semnaleze nu doar apartenența unei entități la o specie, ci şi acele proprietăți intrinseci care *individualizează* respectiva entitate. Socrate aparține desigur speciei umane; dar ce anume îl face pe Socrate să fie Socrate, şi nu oricare alt individ? Însă aceste trăsături particulare, aceste nuanțe singulare şi indispensabile pe care le posedă un individ nu sunt, urmând terminologia aristotelică, decât nişte „accidente prin sine". Trebuie să aştepți ca un anumit individ să nu mai fie, ca să poți afirma cu certitudine cine (sau ce) *era* el, deoarece câtă vreme acesta există, poate surveni, în orice moment, acel „accident" care să îi modifice firea în chip decisiv. („Accidentul esențial" ar fi, crede Umberto Eco – 1998, pp. 65-66 –, oximoronul care parazitează întreaga istorie a metafizicii; ilustrul semiotician pierde însă din vedere propriul său oximoron, atunci când, definind substanța ca „matrice vidă a unui joc de diferențe",

consideră diferențele drept proprietăți *sintetice*, vede genurile ca „îmbinări" de diferențe – pp. 63-64.)

Probabil că acest excurs teoretic este excesiv de tehnic, de speculativ. Mai adaug doar că aporia aristotelică a *quiddității* este redescoperită în zilele noastre atunci când filosofia expresivistă promovată de Ch. Taylor (1989; 2006) vede subiectul uman, în autenticitatea sa, ca permanentă actualizare a unei forme, resuscitând ideea lui Herder potrivit căreia *abia actualizarea formei clarifică ce este forma*. Cu alte cuvinte, ce *era* forma.

Prinsă în acest orizont de semnificație, e limpede că problematica vocației semnalează în fond un *pariu* existențial, poate cel mai important din viața unei persoane. Nu poți decât să pariezi pe vocația ta, descoperind unele aptitudini şi constatând pasiunea intensă care te leagă de o anumită activitate; însă eventuala confirmare a „chemării" o vor aduce doar viitoarele realizări.

Mai este însă ceva. Urmând logica pariului pascalian, cred că va trebui să spunem celor care se tem să-şi aleagă un drum, angoasați de perspectiva ratării: în cele din urmă, e mai bine să pariezi greşit, decât să nu fi pariat deloc, decât să-ți fi trăit viața la întâmplare, otrăvit de sentimentul amar al zădărniciei, al lipsei de rost. Aici e un pariu la puterea a doua. Nu ştiu care e chemarea ta unică, însă cred că suntem cu toții chemați să ne găsim o „chemare", să ne construim o poveste, o „identitate narativă" (Ricœur, 1990); altfel, viețile noastre se scurg fără rost. (Se poate arăta, uzând de o logică simplă, că şi „omul absurd" al lui Camus ascultă de o chemare şi corespunde unei vocații.)

Dar dacă te consideri cumva *filosof*, atunci eşti fără îndoială un caz special. Aş vrea să mai remarc un singur aspect, în legătură cu care mi-aş dori să fiu contrazis: tensiunea de nedizolvat dintre filosofie şi credința religioasă. S-ar cuveni oare să rostim întrebarea atât de tranşant: nu cumva cu cât vei fi un filosof mai bun, cu atât vei deveni un creştin mai rău? Nu cumva cu cât îți vei găsi propriul drum în filosofie, cu atât vei rătăci drumul, rătăcindu-i, poate, şi pe alții? (Dar „nimeni nu-i atât de inteligent încât să ştie ce rău face", spune o maximă franțuzească...) Nu cumva realizarea filosofului antrenează *ratarea* creştinului?

Fiindcă viața creştinului e paradoxală şi totul e aici răsturnat: cei mai slabi sunt cei mai puternici, cei mai naivi sunt cei mai înțelepți; cei care se simt mai răi decât toți ceilalți sunt de fapt cei mai buni. Nimeni nu ar putea trăi în singurătate un asemenea paradox; dar credinciosul îți va spune că nimeni nu e cu adevărat singur.

Oricum ar sta lucrurile, un filosof creştin e o rană deschisă şi un paradox pe două picioare. Însă o asemenea rană se poate dovedi salutară în alimentarea unui discurs de tip *filosofic*. (Nu ştiu cât de valoros, de dăunător sau util, aceasta e problema.)

E oare cu putință orice fel de reconciliere între *voința de autonomie* indispensabilă exercițiului filosofic şi *sentimentul absolutei dependențe*, inevitabil în credința religioasă, punctul ei de plecare şi sosire?

Nu e vorba că o filosofie creştină e la fel de absurdă ca un cerc pătrat, cum nu uita să menționeze Heidegger (vezi Derrida, 1996, pp. 77-82). Ci la fel de inutilă. Poate nici chiar atât de dăunătoare, cum ne place uneori să credem, pentru că aceasta i-ar confirma totuşi filosofiei caracterul redutabil, eficacitatea discursivă, forța declarată. Nu, pur şi simplu inutilă. Cu atât mai mult pentru un ortodox. (Ortodoxul este acel creştin pentru care Tradiția este mai sfântă decât Sfânta Scriptură!)

Rămâne atunci şansa unei duble identități, a schizoidiei asumate, în care Veyne, pe urmele lui Piaget, identifica acea „pluralitate a modalităților de credință" sau a „programelor de adevăr" (vezi Veyne, 1996, cu precădere pp. 160-161)? Filosof *şi* creştin, atunci? Dar aşa ceva nu se poate, din două motive. Unul vizează natura de preocupare spirituală ultimă şi exclusivă, pe care o comportă credința religioasă; celălalt îl constituie ceea ce a fost dintotdeauna deziderатul filosofiei, kantiană sau nu, şi anume accederea la o perspectivă unitară, o anumită coerență în gândire şi consecvență în acțiune. Chiar şi „trăirismele" cele mai vehemente erau consecvente în pledoaria pentru caracterul fertil şi autentic uman al contradicțiilor şi, la acest nivel, presupuneau o coerență internă şi o situare stabilă, persistentă; reluând un argument adesea exploatat, şi relativistul crede că are dreptate să fie relativist, deci deține *adevărul* său.

Însă pentru creştin, adevărul nu e o formă de corespondență sau de adecvare şi nici chiar o dezvăluire, o revelație cu caracter impersonal.

Adevărul e prin excelență personal, întrebarea pertinentă e *Cine*, nu *Ce e adevărul?* Mesajul nu poate fi separat de purtătorul său, la fel cum porunca morală se concretizează în urmarea unui model personal şi nu în aplicarea pe cale raţională a unei norme abstracte. Adevărul e adeverirea unei ordini prin *imitatio Christi*. Adevărul *se face*, atunci, ca urmare a îndemnului venit de Sus. *Facere veritatem*. E vorba de o *practică* a adevărului, dar nu de practică în calitate de *criteriu* al adevărului, ca în pragmatism, pentru că aici există model: Adevărul întrupat de Isus.

Uşurinţa de a spune *Eu*. De o parte, limita constituită de individualitatea biologică, de zestrea genetică. De alta, aceea neutră şi impersonală, reprezentată de pronumele personal, impoziţie variabilă a subiectului enunţării. Între acestea, multitudinea de identităţi asumate sau alocate pe scenă socială. Şi totuşi, întrebarea: *cine* sunt eu (nu *ce*)? „Eu”?

10. Cartografia „preocupării de sine” la M. Foucault

Foucault ajunge la problema „preocupării de sine” (sau a „grijii de sine”, *le souci de soi*) – problemă ce va constitui tema centrală a cărţilor şi cursurilor din ultimii săi ani – ghidat de un interes de-o viaţă pentru aproximarea relaţiilor complexe dintre „subiectivitate” şi „adevăr”. Ceea ce i se pare gânditorului francez de maximă importanţă e faptul că dezideratul „preocupării de sine”, *epimeleia heautou*, deziderat central în filosofia greco-latină, ca şi în creştinismul timpuriu, nu indica doar formula unei atitudini generice de vigilenţă sporită, de raportare constantă la sine, ci implica şi o serie întreagă de practici spirituale sau „tehnici ale sinelui” urmărind *transformarea* subiectului astfel încât acesta să poată accede la adevăr. Resuscitarea noţiunii de „preocupare de sine” e considerată salutară, din perspectiva lui Foucault, nu doar pentru că ar constitui formula originară, ulterior ocultată, „a raporturilor dintre subiect şi adevăr”, ci şi pentru că, aşa cum subliniază McGushin (2007, p. XX), „tehnicile de automodelare” pe care ea le implică ar putea reprezenta un antidot şi o alternativă la tipul „normalizant”, adică nivelator, de formare a sinelui presupus de „proiectul biopolitic” definitoriu pentru epoca noastră, proiect concretizat printr-un întreg repertoriu de „tehnici disciplinare”.

Mă voi concentra în secţiunea următoare pe semnificaţia „grijii de sine” în contextul unei critici a modernităţii. Deocamdată, voi încerca să prezint coordonatele de bază ale *preocupării de sine* în interpretarea lui Foucault, indicând totodată motivele profunde care vor fi făcut ca această formulă fondatoare să fie mai târziu substituită, în mentalul filosofic, cu un alt precept, iniţial complementar, ba chiar subordonat, potrivit filosofului francez: prescripţia de sorginte delfică a *cunoaşterii de sine*, faimoasa *gnôthi seauton*. Voi evidenţia apoi modul în care Foucault

depistează în gândirea platoniciană – luând ca punct de reper dialogul *Alcibiade*, căruia îi acordă astfel o importanță fără precedent în raport cu exegeții operei lui Platon – un *paradox* destinal, o dualitate ce face ca filosofia platoniciană, pe de-o parte, să pledeze pentru o formă specifică de „spiritualitate", adică de „grijă de sine", având în centru *cunoaşterea* de sine, şi, pe de alta, să creeze premisele pentru „raționalitatea" modernă, care „va resorbi spiritualitatea în mişcarea cunoaşterii" (Foucault, 2004, p. 84).

Cum e posibil ca noțiunea de *epimeleia heautou*, atât de complexă şi de importantă pentru întreaga cultură greacă (latinii au tradus-o, „aplatizând-o" inevitabil, prin *cura sui*), să fie neglijată într-o măsură covârşitoare de istoriografia filosofiei, se întreba Foucault în cursul inaugural din 1982? Pare astăzi extravagant să abordezi problema subiectului plecând de la o altă formulă decât aceea unanim considerată a fi prescripția fondatoare pentru „cunoaşterea subiectului" şi, în fond, pentru însăşi *conştiința* filosofică: „cunoaşte-te pe tine însuți".

Nu ar trebui însă neglijat faptul că formula înscrisă pe templul delfic avea inițial o semnificație mai degrabă practică, pregătitoare pentru actul consultării oracolului, şi nu aceea general filosofică atribuită ulterior. „Nu cunoaşterea de sine este prescrisă prin această formulă, nici cunoaşterea de sine ca fundament al moralei şi nici cunoaşterea de sine ca principiu al unei raportări la zei", precizează Foucault (2004, p. 15). Istoricii şi, în general, cercetătorii lumii greceşti au propus mai multe interpretări ale celor trei precepte delfice, dintre care Foucault aminteşte câteva.

Astfel, Roscher, într-un articol de referință din 1901, avertiza că cele trei prescripții – *Nimic prea mult*, *Cunoaşte-te pe tine însuți* şi *A te angaja poartă ghinion* – nu erau, la origine, decât nişte instrucțiuni precise care îi vizau pe cei veniți să consulte oracolul, recomandări legate în mod direct de actul consultării. *Mêden agan* nu era principiul fundamental de etică prescriind „măsura justă" în conduită, aşa cum s-a crezut mai târziu, ci doar îndemnul de a nu pune prea multe întrebări oracolului, de a te rezuma la întrebările cu adevărat utile şi necesare. Preceptul referitor la angajamente, *egguê* (*eggua, para d'atê*) – maximă care, observa Plutarh, „i-a împiedicat pe atâția oameni să se căsătorească" –,

te avertiza de fapt să nu faci, venind la oracol, legăminte ori să îți iei angajamente față de zei pe care știi bine că nu le vei respecta. În fine, *gnôthi seauton*, după Roscher, te îndemna ca, în condițiile în care nu îți e îngăduit să pui excesiv de multe întrebări, să fii conștient de ceea ce ai cu adevărat nevoie să știi.

Conform unei alte interpretări, oferite de Defradas în 1954, „cele trei precepte delfice ar fi niște imperative generale de prudență": „nimic prea mult" îți tempera cererile și speranțele, în primul rând cele cu care te înfățișai în fața oracolului; maxima referitoare la „angajamente" era menită să te avertizeze în legătură cu „riscurile unei generozități excesive"; în timp ce „cunoaște-te pe tine însuți" ar fi reamintit celor care treceau poarta templului că nu sunt decât niște muritori și, ca atare, nu e cazul „să-și supraestimeze forțele" sau să înfrunte „puterile ce aparțin divinității" (vezi Foucault, 2004, pp. 15-16).

Ceea ce este însă important pentru noi, continuă gânditorul francez, e că în momentul în care formula delfică *gnôthi seauton* intră în sfera filosofiei, datorită figurii lui Socrate, ea nu joacă rolul unui principiu central *singular*, așa cum s-a considerat ulterior, ci este, în mod semnificativ, „cuplată" sau „îngemănată" cu principiul „îngrijește-te de tine însuți". Ba chiar se poate vorbi de un fel de „subordonare" inițială a cunoașterii de sine în raport cu grija de sine, adaugă Foucault. Pentru a motiva această poziție, filosoful francez face mai întâi apel la textul *Apărării lui Socrate*, unde această figură emblematică pentru destinul gândirii europene revendică explicit nu o doctrină, ci un „mod de viață" propriu-zis filosofic. Acest mod de viață nu implică însă o formă de autosuficiență, ci se concretizează în obligația de a adresa îndemnuri și a predica „oricui ți-ar ieși în cale", somându-l să „se îngrijească" (*epimeleisthai*) mai puțin de bunurile materiale, de faimă și poziție socială, și mai mult de propriul „cuget", de „adevăr, de suflet și de felul cum să le faci mai desăvârșite" (29 d-e). În aceeași ordine de idei, referindu-se, mai târziu, la pedeapsa pe care o riscă, Socrate se întreabă retoric: „Ce sunt vrednic să îndur sau să plătesc, fiindcă... am nesocotit lucrurile de care se îngrijesc cei mai mulți... Fiindcă am încercat să conving pe fiecare dintre voi că nu e bine să se îngrijească (*epimelêtheiê*) de treburile lui mai înainte de a se fi îngrijit de el însuși, spre a deveni cât mai bun și mai înțelept; nici

de treburile cetății, înainte de a se îngriji de cetatea însăşi, şi de toate celelalte după aceeaşi rânduială?" (36 b-c).

Să mai remarcăm câteva aspecte esențiale pentru semnificația socratică a *grijii de sine*. Din tonul declarațiilor sale, înțelegem că Socrate considera tot ceea ce face ca ținând de „împlinirea unui ordin", de „exercitarea unei funcții" sau, altfel spus, de ocuparea unei poziții (*taxis*) în cetatea ateniană care i-a fost atribuită de către zei. În al doilea rând, modul în care „îngrijirea de sine" poate să meargă până la sacrificiul propriei vieți – câtă vreme „a te îngriji de tine însuți" e de neconceput în absența *grijii față de ceilalți*, de semenii tăi aflați într-o ignoranță de *sine*, într-o ignoranță a propriei lor ignoranțe – introduce poziția radicală a *maestrului* în chestiunea „preocupării de sine" şi a vieții autentic filosofice. În al treilea rând, observă Foucault (2004, p. 19), „Socrate spune că joacă față de concetățenii săi rolul celui care trezeşte din somn", de unde rezultă că *epimeleia heautou* capătă semnificația unei *treziri* a conştiinței, indispensabilă pentru a realiza *conversia* sufletească şi a produce *salvarea*.

În acest context, la fel ca în partea finală a dialogului *Alcibiade*, înțelegem că *epimeleia heautou* „constituie efectiv cadrul, solul, temelia pe baza căreia se justifică imperativul lui «cunoaşte-te pe tine însuți»", conchide Foucault (p. 19).

Gânditorul francez arată că preceptul „preocupării de sine" va juca în chip firesc un rol central într-o viziune *terapeutică* asupra filosofiei cum este cea conturată „de-a lungul aproape întregii culturi greceşti, elenistice şi romane". (Reamintesc un citat semnificativ în această privință, preluat din Epicur: „Este gol discursul filosofului care nu oferă îngrijire niciunei afecțiuni omeneşti. Aşa cum o medicină care nu alungă bolile trupului nu este de niciun folos, la fel este şi filosofia care nu izgoneşte tulburările sufletului" – 221 *Us.*; vezi şi Nussbaum, 2009, p. 13.) Se poate chiar susține că grija de sine capătă o răspândire care, în fond, depăşeşte condițiile accesului la „viața filosofică, în sensul strict al termenului", devenind adică „principiul oricărei conduite raționale, în orice formă de viață activă care îşi propune să se supună, într-adevăr, principiului raționalității morale" (Foucault, 2004, p. 20). Mai mult, noțiunea de *epimeleia* va ocupa un loc central şi în creştinismul timpuriu, „spiritualitatea alexandrină" jucând aici rolul unei plăci turnante între filosofia antică şi creştinism.

Acestea fiind zise, putem acum sistematiza semnificaţiile complexe pe care le comportă *grija de sine*, în lectura lui Foucault, după cum urmează:

(a) Este vorba, mai întâi, de o *atitudine* generală faţă de sine însuşi şi totodată faţă de ceilalţi şi faţă de lume.

(b) Este, apoi, „o anumită formă de atenţie, de privire", mai precis, o *conversie a privirii* dinspre exterior spre „sine însuşi" (Foucault precizează aici în mod explicit că evită să vorbească de „interior", de interioritate, de o întoarcere a privirii către adâncimea lăuntrică). Faptul că preocuparea de sine se traduce printr-un „anumit mod de a veghea asupra a ceea ce gândim, asupra a ceea ce se petrece în gândire" este explicat şi de înrudirea dintre cuvintele *epimeleia* şi *meletê* („exerciţiu", „pregătire" sau „antrenament", dar şi „meditaţie").

(c) Grija de sine nu se reduce însă doar la o raportare constantă şi atentă la sine însuşi, ci desemnează şi o serie întreagă de *practici* sau *tehnici*, adică „acţiuni pe care le exercităm singuri asupra noastră înşine, acţiuni prin care ne luăm în îngrijire pe noi înşine, prin care ne modificăm pe noi înşine, prin care ne purificăm şi prin care ne transformăm şi ne transfigurăm" (p. 22). Aici este implicată toată gama de *exerciţii spirituale* deja descrise, precum şi unele tehnici încă nemenţionate, despre care voi vorbi ceva mai târziu.

Este limpede pentru Foucault faptul că această temă a *preocupării de sine* se conturează în secolul V î.Hr. şi traversează „întreaga filosofie greacă, elenistică şi romană, ca şi spiritualitatea creştină", ocupând un loc central până prin secolele IV-V d.Hr. În măsura în care noţiunea în cauză girează o evoluţie milenară, „de la primele forme ale atitudinii filosofice", „până la cele dintâi forme ale ascetismului creştin", întrebarea firească pe care ne-o adresăm este ce anume a determinat neglijarea acestei noţiuni-cheie în istoriografia gândirii şi a filosofiei occidentale. „De unde acest privilegiu, pentru noi, al lui *gnôthi seauton* în defavoarea preocupării de sine?" (p. 23). Explicaţiile oferite de Foucault se repartizează pe două registre: unul aş spune că angajează o *genealogie* a moralei, iar celălalt, o *arheologie* a cunoaşterii şi o *istorie* a adevărului sau, mai precis, a *accesului* la adevăr.

Mai întâi, trebuie să recunoaştem că „există pentru noi în mod evident ceva *tulburător* în acest principiu al preocupării de sine" (p. 23; sublinierea îmi aparţine). Motivul avut în vedere de Foucault este, fără îndoială, acela că suntem cu toţii moştenitori ai tradiţiei morale iudeo-creştine, fie că o repudiem, fie că ne asumăm această provenienţă. Simpla idee de „a ne închina un cult nouă înşine" (unul dintre înţelesurile noţiunii de *therapeuein heauton*, în strânsă conexiune cu semnificaţia termenului *epimeleia*), „de a ne retrage în sine, de a ne sluji pe noi înşine", provoacă în noi, de o manieră spontană, două reacţii posibile, concretizate în două interpretări în fond la fel de inadecvate ale *grijii de sine*.

Una înţelege acest deziderat „ca un fel de provocare şi de bravadă, ca o voinţă de ruptură etică, un fel de dandism moral, ca afirmarea-sfidare a unui stadiu estetic şi individual de nedepăşit" (p. 24). Am subliniat deja că majoritatea obiecţiilor aduse lui Foucault în legătură cu interpretarea ideii de „preocupare de sine" şi de „cultivare a sinelui" în Antichitate reluau chiar aceşti termeni pe care Foucault îi utilizează aici în chip peiorativ. De fapt, să recunoaştem că obiecţiile respective nu sunt întru totul nejustificate, dacă este să luăm în considerare anumite accente pe care le înregistrează textele foucaldiene. Pe de altă parte, să observăm, împreună cu F. Gros, că în timp ce expresia „dandism moral" constituie o trimitere implicită la Baudelaire, cea de „stadiu estetic" este „o aluzie clară la tripticul existenţial al lui Kirkegaard (stadiul estetic, stadiul etic, stadiul religios), sfera estetică (încarnată de Jidovul rătăcitor, de Faust şi Don Juan) fiind aceea a individului care vânează, într-o căutare nesfârşită, clipele ca pe tot atâţia atomi precari de plăcere (ironia fiind cea care va permite trecerea către stadiul etic). Foucault a fost un mare cititor al lui Kirkegaard, ne asigură Gros, chiar dacă nu-l menţionează nicăieri pe acest autor care a avut totuşi asupra sa o influenţă pe cât de secretă, pe atât de decisivă" (Gros, notă la Foucault, 2004, p. 35).

Cealaltă interpretare vede în dezideratul grijii de sine „expresia oarecum melancolică a unei retrageri a individului în sinea sa", în condiţiile unei presupuse „dislocări a moralei colective" (p. 24). Recunoaştem în această alternativă de interpretare ideea acelei „orientări spre interior" ce ar caracteriza filosofia elenistică şi romană în contextul apariţiei unor condiţii neprielnice pentru exercitarea acţiunii morale şi politice,

interpretare de care m-am distanțat în mod explicit încă de la început. Acelaşi Gros nota că o asemenea înțelegere a filosofiei elenistice a constituit multă vreme un loc comun al istoriografiei filosofice, până ce, în a doua jumătate a secolului XX, cercetările reputatului savant Louis Robert au subminat decisiv „această viziune a grecului pierdut într-o lume prea mare şi privat de cetatea sa". Însuşi Foucault respinge categoric atare teză, în mai multe locuri, arătând că preocuparea de sine, aşa cum era concepută de filosofii greco-latini, implică în mod decisiv „o modalitate de conviețuire" şi grija pentru ceilalți, ba chiar „o intensificare a relațiilor sociale", în locul unui presupus „recurs individualist", străin de spiritul filosofiei antice (vezi Gros, notă la Foucault, 2004, p. 35).

Gânditorul francez contestă astfel presupusele conotații „negative" asociate în ambele interpretări ideii de „îngrijire de sine". Mai mult decât atât, observă Foucault, trebuie remarcat aparentul paradox care face ca tocmai plecând de la imperativul „îngrijirii de sine" să se fi constituit „moralele fără îndoială cele mai austere, mai riguroase, mai restrictive pe care le-a cunoscut Occidentul" (p. 24). Aceste reguli austere din moralele Antichității vor fi reluate şi „reclimatizate" în cadrul moralei creştine sau al teoriilor etice moderne într-un context cu totul diferit, care este acela „al unei etici generale a non-egoismului", altfel spus, al unei morale axate pe ideea de *altruism* şi tocmai de aceea extrem de suspicioase față de orice formulă a „preocupării de sine". Cred că putem recunoaşte cu uşurință în această interpretare foucaldiană un filon nietzschean, amintind de modul în care, în debutul *Genealogiei moralei* (Nietzsche, 1994), filosoful german afirma că antiteza egoist/neegoist, la fel ca şi cea dintre „util" şi „inutil", angajează determinații secundare şi inaplicabile în cazul „moralei de stăpâni", denaturând semnificația inițială a opoziției dintre „bun" şi „rău" (*schlecht*, nu *böse*). S-ar părea că morala ca „morală a non-egoismului" este şi pentru Foucault o invenție (iudeo)creştină care îşi răsfrânge influența până în zilele noastre, în timp ce noțiunea grecească de *grijă de sine* e anterioară opoziției egoism/altruism.

Mai există însă un motiv pentru ocultarea înțelesului autentic al „preocupării de sine", un motiv care i se pare lui Foucault „mai important" decât cel ținând de ordinul istoriei moralei: e vorba de un element decisiv pentru o „istorie a adevărului".

Am putea aici întrerupe puțin firul argumentației foucaldiene, întrebându-ne dacă această „de la sine înțeleasă" importanță pe care o comportă problema *adevărului* în detrimentul problemei *moralei* nu plasează în cele din urmă și reflecțiile lui Foucault în albia acelei *ratio* occidentale căreia filosoful francez își propune de-a lungul întregii sale opere să-i evidențieze fisurile. Prin contrast, filosofii „postsecularisteˮ precum fenomenologia levinasiană sau deconstrucția derridiană atestă „un primat al dreptății asupra adevăruluiˮ (vezi Derrida / Caputo, 1997a, p. 166). De altfel, deconstrucția comportă o dimensiune afirmativă, o deschidere încrezătoare spre ceea ce (mereu) va să vină (*à-venir*), un legământ sau o promisiune întru dreptate pe care trebuie să o *facem* adevărată. Evocând o sintagmă augustiniană, Derrida afirma că „adevărul în deconstrucție are a face cu facerea adevărului (*facere veritatem*), cu a face adevărul să se întâmpleˮ, ceea ce reclamă deplasarea adevărului din sfera lui *adequatio* sau *alêtheia* și plasarea acestuia sub semnul dreptății (*justice*).

Revenind acum la expunerea lui Foucault, motivul profund care ar determina „descalificareaˮ grijii de sine, dar și „recalificareaˮ filosofică a principiului cunoașterii de sine, e denumit de gânditorul francez (uzând de o titulatură strict convențională, conform propriei sale declarații) *momentul cartezian*. Acest moment ar echivala cu o veritabilă revoluție în „istoria adevăruluiˮ, transformând subiectul cunoscător, așa cum este el construit, în condiția suficientă a accesului la adevăr.

Dacă vom defini *filosofia* ca fiind „acea formă de gândire care încearcă să determine condițiile și limitele unui acces al subiectului la adevărˮ, arată Foucault, atunci am putea defini *spiritualitatea* ca fiind „căutarea, practica, experiența prin care subiectul operează asupra lui însuși transformările necesare pentru a putea accede la adevărˮ. Țin de sfera „spiritualitățiiˮ astfel definită *tehnici* precum „purificările, ascezele, renunțările, convertirile privirii, modificările existenței etc.ˮ, constituind, în ansamblul lor, „prețul ce trebuie plătit [de subiect] pentru a putea accede la adevărˮ (Foucault, 2004, p. 26).

Să notăm că o atare înțelegere a „spiritualitățiiˮ ne oferă încă o justificare pentru utilizarea sintagmei de „exerciții *spirituale*ˮ în contextul filosofiei antice, pe lângă motivele precizate la început, pe urmele lui P. Hadot. Observăm apoi că premisa centrală a „spiritualitățiiˮ, așa

cum o defineşte Foucault, este că subiectul uman „aşa cum e el" nu poate accede la adevăr, altfel spus, că accederea la adevăr nu este o capacitate nemijlocită a subiectului. În orizontul spiritualității se consideră că „adevărul nu-i este dat subiectului printr-un simplu act de cunoaştere", de unde rezultă că „nu poate să existe adevăr fără o conversiune sau fără o transformare a subiectului însuşi" (p. 26). Această *metamorfoză* prin care subiectul devine demn de adevăr se putea realiza, în chip tradițional, pe două mari căi, subliniază gânditorul francez: prin *erôs*, iubirea care „smulge subiectul din statutul şi din condiția sa actuală", precum şi prin *askêsis*, „un travaliu de sine asupra sieşi (...), transformare de care noi înşine suntem responsabili printr-o trudă îndelungată care este cea a ascezei". În fine, să adăugăm că adevărul astfel dobândit nu era văzut doar ca o recompensă pentru eforturile depuse, ci şi ca ceea ce „salvează" subiectul, îl „iluminează", îi conferă acestuia „beatitudine" şi „pace" sufletească (p. 27).

Urmând expunerea lui Foucault, vom spune că intrăm în epoca modernă în momentul în care admitem că ceea ce ne oferă accesul la adevăr *„este cunoaşterea, şi doar ea"* (p. 28), aceasta fiind semnificația aşa-numitului „moment cartezian". *Conversia* sufletească nu mai este solicitată subiectului pentru a atinge adevărul, singurele condiții care trebuie îndeplinite fiind fie condiții *interne* actului de cunoaştere (condiții formale, structurale şi reguli metodologice), fie condiții extrinseci cunoaşterii şi astfel *individuale* (condiții *culturale*, vizând studiul şi formația academică, sau *morale*, de felul onestității sau dedicației în practica cercetării ştiințifice). Mai trebuie însă remarcat un lucru: adevărul astfel dobândit, adică fără o practică spirituală pregătitoare, nu mai este un adevăr care să *împlinească* subiectul, în cel mai profund sens; el nu este „nimic altceva decât mesajul nedefinit al cunoaşterii înseşi", deschizând perspectiva unui *progres* fără sfârşit cert şi fără o finalitate anticipată. Sau, pentru a cita formula foarte elegantă a lui Foucault, „epoca modernă a raporturilor dintre subiect şi adevăr începe din ziua când postulăm că, aşa cum este, subiectul este capabil de adevăr, dar că, aşa cum este, adevărul nu este capabil să salveze subiectul" (p. 29).

Acest traseu al modernității care începe, din punctul de vedere al unei istorii culturale a filosofiei, odată cu Descartes, este completat de Kant, în viziunea căruia, „dacă există nişte limite ale cunoaşterii, acestea

se află pe de-a-ntregul în însăşi structura subiectului cunoscător, adică tocmai în ceea ce permite cunoaşterea" (p. 37). În această afirmaţie a lui Foucault putem depista ecoul unei analize mai vechi, întreprinse în lucrarea sa faimoasă, *Cuvintele şi lucrurile*. Am în vedere consideraţiile despre semnificaţia *radicală* a finitudinii în epoca modernă, decurgând din descoperirea sensului *transcendental* pe care îl comportă condiţiile de posibilitate, condiţii care *totodată* fac posibilă cunoaşterea şi o *limitează*, pentru că o condiţionează de subiectul cunoscător, de structura sau „constituţia" sa de fiinţă, cum ar spune heideggerienii (vezi Foucault, 1996, cu precădere cap. IX, § 3: „Analitica finitudinii"). Am putea spune, în prelungirea reflecţiilor foucaldiene, că ceea ce atestă modernitatea nu e doar imposibilitatea unei „experienţe" a transcendentului, ci faptul că *nu există nici măcar o experienţă a limitei*, „pură", nemijlocită, necontaminată de ceea ce limita îngrădeşte sau defineşte. „Cultura modernă... gândeşte finitul plecând de la finitul însuşi" (Foucault, 1996, p. 373), omul nefiind decât locul acestei „redublări a empiricului în transcendental", consecinţă a faptului că orice interogaţie cu privire la condiţiile care fac posibilă experienţa se va adresa, inevitabil, tot experienţei, unei *anumite* experienţe, extrăgând sau decupând de acolo acele elemente care, printr-un soi de substituţie metonimică *pars pro toto*, ajung să *stea pentru* presupusele concepte „pure" ce ar conferi experienţei structura sau articulaţia sa esenţială.

Gânditorul francez insistă însă asupra faptului că a vorbi despre un „moment cartezian" e o chestiune strict convenţională, iar aceasta, din două motive. Mai întâi, „decuplarea" problemei adevărului sau a accederii la adevăr de asceza spirituală va fi constituit un proces lent şi continuu, iniţiat cu multe secole *înainte* de formula *evidenţei* carteziene şi de postulatul Cogito-ului. În acest context, Foucault e de părere că *teologia creştină*, expresie a vocaţiei *universale* a creştinismului, e cea pornind de la care se conturează „principiul unui subiect cunoscător în general, subiect cunoscător care-şi afla în Dumnezeu în acelaşi timp modelul, împlinirea absolută, gradul maxim de perfecţiune, şi totodată Creatorul" (Foucault, 2004, p. 38). „Corespondenţa dintre un Dumnezeu atotcunoscător şi nişte subiecţi susceptibili cu toţii de a cunoaşte, desigur, sub rezerva credinţei", ar fi reprezentat una dintre premisele de bază care au condus la separarea gândirii de principiul „îngrijirii de sine". Foucault

e dispus să recunoască faptul că pe parcursul a douăsprezece veacuri (de la sfârşitul secolului V până în secolul XVII) se înregistrează înflorirea mai multor practici *esoterice* ale cunoaşterii „spirituale", precum alchimia, practici implicând „o modificare profundă în însăşi fiinţa subiectului" şi care au fost dezvoltate în mod paralel şi concurent cu teologia dominantă. Conflictul care a traversat creştinismul, în acest timp, nu a fost unul „între spiritualitate şi ştiinţă", ci între „spiritualitate şi teologie" (p. 38), afirmă el, ceea ce înseamnă că Foucault nu ia nicio clipă în calcul *teologia mistică*, aşa cum s-a edificat aceasta cu precădere în Răsărit, teologie în care cunoaşterea lui Dumnezeu, adică a energiilor necreate, solicită în mod obligatoriu o *conversie* spirituală radicală. Pentru gânditorul francez, asemenea practici spirituale rămân localizate în zona creştinismului timpuriu – oricum, până spre finalul secolului V –, ceea ce îl determină să pună, practic, semnul egalităţii între „teologia creştină" şi *scolastica* de factură tomistă.

Un al doilea motiv ce probează convenţionalismul inerent postulării unui „moment cartezian" e faptul că şi *după* Descartes gândirea filosofică va continua să reclame prin anumite figuri marcante necesitatea unor „condiţii de spiritualitate" pentru a accede la adevăr. Foucault menţionează în acest sens semnificaţia noţiunii de „îndreptare a intelectului" la Spinoza, apoi evocă figurile reprezentative ale filosofiei secolului XIX, precum Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, continuând în secolul XX cu Husserl din *Krisis* sau Heidegger. Peste tot mai există încă elemente de „spiritualitate" în sensul definit mai sus (legând condiţiile actului de cunoaştere de o transformare profundă a subiectului), cel puţin la nivel declarativ, fără să mai putem însă vorbi de o *dominantă* culturală. De fapt, chiar şi în zilele noastre sunt creditate anumite forme de cunoaştere care se distanţează de canoanele ştiinţei, solicitând o „transformare" a subiectului şi promiţându-i o „iluminare". Foucault are în vedere cel puţin două asemenea forme: marxismul şi psihanaliza.

În privinţa marxismului, găsesc extrem de provocatoare depistarea unor „condiţii de spiritualitate" – implicând, adică, un tip specific de *formare* a subiectului pentru a putea accede la adevăr –, condiţii camuflate „în interiorul unui anumit număr de forme sociale", precum „ideea poziţiei de clasă, a efectului de partid, apartenenţa la un grup, la o şcoală, iniţierea, formarea analistului etc." (p. 41). În cazul psihanalizei, filosoful

francez menţionează un aspect semnificativ al analizelor întreprinse de Lacan, cel care şi-a pus în mod explicit „problema preţului pe care subiectul trebuie să-l plătească pentru a putea enunţa adevărul, precum şi problema efectului asupra subiectului a faptului că a spus, că poate spune şi că a spus adevărul despre el însuşi" (p. 41). Lacan resuscitează astfel în chiar miezul doctrinar al psihanalizei cea mai veche „nelinişte" izvorâtă din problematica „îngrijirii de sine".

Continuăm cartografierea noţiunii de „preocupare de sine" la M. Foucault, „preocupare" înţeleasă ca o formă fundamentală de atenţie, de raportare constantă la sine şi, totodată, ca un ansamblu de practici urmărind transformarea spirituală a „subiectului". Se poate susţine că analiza „grijii de sine" sau a „preocupării de sine" (deziderat ce ar determina, în contextul filosofiei elenistice şi romane din secolele I-II d.Hr., apariţia şi răspândirea unei veritabile „culturi a sinelui") reprezintă *alternativa* filosofică de maximă actualitate la diversele tentative de „deconstrucţie a subiectului" înregistrate în filosofia continentală (vezi McGushin, 2005, p. 645). La fel de bine însă, am putea vedea însăşi *experienţa* deconstrucţiei ca un exemplu contemporan a ceea ce Foucault înţelegea prin *askêsis*, adică un „exerciţiu spiritual" (p. 633). E adevărat că Derrida a sugerat, mai ales în ultimii săi ani, că deconstrucţia nu trebuie înţeleasă ca o „teorie", ci ca o „experienţă" vitală pentru persoanele cu formaţie filosofică, vorbind în mai multe rânduri despre nevoia de „a trece prin experienţa unei deconstrucţii". Aşa cum nota McGushin, dacă e adevărat că „deconstrucţia istoriei metafizicii poate fi o experienţă necesară pentru cei care s-au format în disciplina filosofiei", „atâta vreme cât rămâne un demers pur teoretic şi academic, ea riscă să nu fie altceva decât continuarea acestei istorii" (pp. 643-644). Iată de ce preocuparea pentru „preocuparea de sine" în spaţiul filosofiei antice se impune astăzi ca o necesitate pentru cel care aşteaptă de la filosofie nu doar furnizarea unui complex bagaj conceptual şi argumentativ, ci şi indiciile unui „mod de viaţă" propriu-zis filosofic.

Am subliniat mai devreme faptul că un „moment cartezian" este o denumire mai degrabă convenţională în expunerea lui Foucault, pe deplin conştient că nu se poate vorbi de o cotitură bruscă în istoria gândirii şi a „accesului la adevăr", ci de un lent proces al desprinderii *raţionalităţii*

europene de condițiile de *spiritualitate* văzute în mod tradițional a permite înțelegerea adevărului şi, totodată, „salvarea" subiectului. Am văzut că gânditorul francez considera, pe de-o parte, că articularea *teologiei* creştine a creat încă de la început premisele pentru „principiul unui subiect cunoscător în general", a cărui structură să garanteze accesul la adevăr, la fel de bine cum, pe de altă parte, filosofia europeană de după Descartes a continuat să ateste, printr-o sumedenie de figuri reprezentative, exigențe de „spiritualitate" în sensul definit de Foucault. Am putea spune că „îngrijirea de sine" a încetat de multă vreme să mai fie tema dominantă ce strânge laolaltă reflecțiile filosofice din diferite registre, dar că ea rămâne până în zilele noastre termenul latent, „recesiv" şi indispensabil oricărei explicitări a rosturilor filosofiei. Cu alte cuvinte, îndrăznesc să afirm că o convertire a filosofiei în „mod de viață" va reprezenta întotdeauna aspirația ultimă, chiar dacă adesea nerostită, a „adepților" acestei *discipline*, indiferent de şcoala de la care ei se revendică.

Mai există însă un motiv care probează convenționalismul stipulării unui „moment cartezian", iar acesta ține efectiv de „momentul" Descartes, de figura acestui gânditor şi de natura *Meditațiilor* sale. Aşa cum remarca P. Hadot, îndemnul pe care Descartes îl adresa cititorilor săi de a investi luni sau măcar săptămâni cu scopul de a medita pe tema primei şi celei de-a doua *Meditații* indică faptul că, cel puțin în acest caz, şi el considera „evidența" ca neputând fi sesizată „decât grație unui exercițiu spiritual" (vezi Davidson, 1995, p. 33). De fapt, şi Foucault vede cu claritate *paradoxul* implicat de gândirea carteziană, reflectând parcă la un alt nivel istoric acel „paradox al platonismului" despre care voi vorbi un pic mai târziu: Descartes îşi considera *Meditațiile* drept un exercițiu spiritual, „o *askêsis* menită să transforme subiectul cu scopul de a dobândi accesul la ființă ca adevăr", însă o „asceză" al cărei rezultat ar fi tocmai „să definească o formă esențialmente non-spirituală de subiectivitate" (McGushin, 2005, p. 638).

Istoria „preocupării de sine" comportă în viziunea lui Foucault (2004, p. 42) trei momente cruciale: momentul socratico-platonician; perioada „culturii sinelui", localizată în primele secole de după Christos; şi, în fine, trecerea, încheiată în secolele IV-V, „de la asceza filosofică la ascetismul creştin".

Înainte de a lua în discuţie primul moment mai sus menţionat, se cuvine subliniat faptul că nu doar adagiul „cunoaşte-te pe tine însuţi" avea o veche istorie prefilosofică, ci şi maxima „îngrijirii de sine" deţinea o vechime considerabilă în cultura greacă, mai ales în spaţiul lacedemonian. Pentru spartani, îngrijirea de sine presupunea „un privilegiu politic, economic şi social" (p. 43), precum şi o accepţie câtuşi de puţin filosofică, fiind caracteristică doar celor care aveau iloţi pentru cultivarea pământului şi pentru celelalte ocupaţii materiale, având astfel răgazul de a-şi consacra timpul propriei lor cultivări sau modelări. Dacă pentru spartani îngrijirea de sine era chiar aspectul central decurgând dintr-o „situaţie statutară", vedem că în dialogul *Alcibiade* ea e solicitată ca o condiţie *prealabilă*, în contextul politic atenian, pentru a putea converti corespunzător privilegiul unei origini nobile şi al unor alte înzestrări personale în temei al guvernării celorlalţi. Altfel spus, preocuparea de sine, implicând „guvernarea de sine", devine în filosofia socratico-platoniciană o condiţie indispensabilă în vederea unei guvernări adecvate a *celorlalţi*. De aici rezultă şi o altă caracteristică a acestei viziuni: existenţa unei *vârste* propice pentru preocuparea de sine. „Oamenii trebuie să înveţe să se îngrijească de ei înşişi la acea vârstă critică în care ies din mâna pedagogilor şi urmează să intre în perioada activităţii politice" (p. 48). În schimb, în contextul filosofiei elenistice şi romane (cu precădere stoice şi epicureice), preocuparea de sine va fi considerată „o obligaţie permanentă a oricărui individ pe parcursul întregii sale existenţe", preocupare intensificată la bătrâneţe.

Foucault împărtăşeşte viziunea unei veritabile „tehnologii a sinelui pentru a accede la adevăr" (p. 56) şi fericire, ale cărei surse ar fi deja atestate în Grecia arhaică. Merită enumerate, în acest context, o serie de practici (unele deja menţionate sau chiar discutate în secţiuni anterioare) cu certe rădăcini arhaice. E vorba de „rituri de purificare"; de „tehnicile de concentrare a sufletului" în el însuşi (incluzând chiar tehnici de reglare a respiraţiei, adică de control al „suflului"); de „tehnica retragerii" (*anachôrêsis*), înţeleasă ca „o anumită modalitate de a te desprinde, de a te detaşa, de a deveni absent – dar fără a părăsi locul – din lumea înăuntrul căreia te afli plasat: de a întrerupe, într-o oarecare măsură, contactul cu lumea exterioară, de a nu mai simţi senzaţii, a nu mai fi mişcat de tot ce se petrece în jurul tău" (p. 57); sau de „practica

rezistenței, a anduranței", necesară pentru a putea îndura diverse încercări chinuitoare şi pentru a rezista ispitelor de tot soiul.

Înainte de momentul socratico-platonician, o faimoasă mişcare filosofică şi religioasă integrase deja multe dintre aceste tehnici ascetice: e vorba, desigur, de *pitagorism*. Foucault menționează două exemple interesante. Mai întâi, „pregătirea purificatoare pentru a visa", implicând ascultarea unei muzici adecvate, inhalarea de arome, dar şi un examen de conştiință prin care sesizai măsura în care te-ai abătut de la principiile de viață, putând astfel elimina greşelile comise şi simțindu-te „curățat" prin acest act de memorie. (Aşa cum arăta Iamblichos, în secta pitagoreică se considera că „îngrijirea oamenilor trebuie să înceapă de la nivelul percepției senzoriale", ceea ce l-a determinat pe Pitagora să acorde importanță şi unei „ educații muzicale" bazate „pe ritmuri şi melodii prin care se obținea tămăduirea sufletului şi a sentimentelor omeneşti, iar forțele sufleteşti erau readuse la starea lor inițială de armonie" – vezi Gros, notă la Foucault, 2004, p. 70.) Cealaltă practică spirituală evocată ține de exercițiul *anduranței*, prin care îți creai singur premisele unei tentații puternice, pentru a observa dacă ai tăria să rezişti. Foucault împrumută un exemplu sugestiv dintr-un dialog de Plutarh: începi ziua cu o serie de exerciții fizice extenuante, care îți lasă un gol teribil în stomac; apoi porunceşti să ți se aducă o mulțime de feluri de mâncare cât mai complexe şi apetisante, etalate somptuos pe mese; te aşezi o vreme în fața lor, privindu-le şi meditând, după care îți chemi sclavii, cărora le oferi toată această hrană, mulțumindu-te în schimb cu mâncarea lor frugală.

Platonismul va integra la rândul său o parte însemnată din exercițiile spirituale arhaice, cum ar fi tehnica de concentrare a sufletului sau practica retragerii în sine însuşi, aşa-numita *anachôrêsis*, evocate în *Phaidon*, ori practica anduranței, a rezistenței la tentații, ilustrată în *Banchetul* prin modul exemplar în care Socrate se comportă față de Alcibiade, în condiții extrem de ispititoare.

Să ne concentrăm acum asupra dialogului *Alcibiade*, căruia Foucault îi acordă o importanță fără precedent în economia platonismului, față de exegeții moderni. (Să remarcăm însă că filosoful francez este aici în acord cu comentatori neoplatonici precum Proclus sau Olympiodorus, care considerau acest dialog drept calea de acces în filosofia lui Platon, aşa cum

aporetica Unului şi a Multiplului din *Parmenide* era, după ei, cheia de boltă a platonismului.) După ce Socrate îl somează pe tânărul Alcibiade să se îngrijească de sine însuşi înainte de a-şi asuma sarcina guvernării celorlalţi, discuţia se opreşte asupra semnificaţiei faptului de a te preocupa de tine însuţi. Două întrebări se desfac atunci: mai întâi, cine sau ce este acest „sine" de care trebuie să ne îngrijim; apoi, care este natura acestei preocupări, în ce trebuie să constea această grijă?

Răspunsul la prima întrebare e arhicunoscut: *psychês epimelêteon*, „trebuie să ne îngrijim de sufletul nostru". Mai degrabă decât a evoca o concepţie strict instrumentală cu privire la raportul suflet/trup, Foucault e de părere că în acest dialog este vorba, „în esenţă, de a determina apariţia subiectului în ireductibilitatea sa" (p. 64).

Scoasă din context, o asemenea afirmaţie poate părea anacronică, nepotrivită cu spiritul filosofiei antice. Reamintesc că am formulat anterior o serie de rezerve cu privire la utilizarea termenilor de „subiect" şi „subiectivitate" într-un context antic. Vorbeam atunci despre răsturnarea, în modernitate, a semnificaţiei originare a termenilor ce intervin în raportul *subiect/obiect*; despre genitivul dublu, subiectiv *şi* obiectiv, pe care îl comportă sintagme definitorii pentru spiritualitatea elină, precum „gândirea fiinţei" sau „imitaţia naturii"; şi mai cu seamă despre teza fundamentală a „epistemologiei" antice, *asemănătorul cunoaşte pe asemănător*, care, departe de a unilateraliza necesitatea unei *distanţe* dintre cunoscător şi cunoscut, aşa cum se întâmplă în filosofia modernă, postula nevoia de concordanţă, *afinitate* sau „comuniune" de natură între cei doi termeni, pentru ca adevărul să poată ieşi la iveală.

Trebuie subliniat însă un aspect esenţial: atunci când Foucault are în vedere sufletul ca *subiect*, nu ca *substanţă*, în dialogul *Alcibiade*, el *nu* se referă în niciun caz la subiectul *epistemic*, la subiect ca termen cunoscător în relaţie cu un termen (de) cunoscut. „Subiectul" despre care e vorba aici nu desemnează în primă instanţă altceva decât *o poziţie aparte, transcendentă*, în sfera *acţională*; altfel spus, „a te îngriji de tine însuţi va însemna aici a te preocupa de tine însuţi în calitatea ta de «subiect a» o serie întreagă de lucruri: subiect al unor acţiuni instrumentale, al relaţiilor cu celălalt, al comportamentelor şi al atitudinilor în general, dar şi subiect al raportului cu sine însuşi" (p. 66). Apoi, „sinele" a cărui cunoaştere va fi, la Platon, totuna cu o *re*cunoaştere a *divinului*

din om reprezintă, în interpretarea lui Foucault, mai întâi *materia* pe care o modelează şi o „in-formează" exercițiile spirituale, pentru a deveni ulterior, în filosofia elenistică, totodată şi *scopul* acestor exerciții. Aceasta înseamnă că subiectul nu va mai practica diversele „tehnici" spirituale de dragul „divinului" sau ca o condiție pentru a-i guverna pe ceilalți, ci de dragul *lui însuşi*, pentru a-şi construi un „sine" armonios, prefăcându-şi „viața într-o operă" (vezi Gros, notă la Foucault, 2004, p. 69).

(Ştim deja care sunt obiecțiile lui Hadot față de aceste accente „estetizante" ale interpretării foucaldiene. În altă ordine, se cuvine observat – chestiune asupra căreia voi reveni ulterior – că, în timp ce Hadot este interesat să evidențieze concordanțele şi continuitățile în practica exercițiilor spirituale la nivelul diverselor şcoli de filosofie antică şi în creştinismul timpuriu, Foucault accentuează discontinuitățile şi diferențele semnificative dintre acestea. Trei disocieri capitale reglează interpretarea gânditorului francez: (a) o opoziție generică, la nivelul istoriei gândirii, între „spiritualitate" şi „raționalitate", între practicile tradiționale pe care le presupune „îngrijirea de sine" şi condițiile moderne de posibilitate pentru cunoaştere; (b) o disociere semnificativă între practicile spirituale în contextul filosofiei antice şi ascetismul creştin, ce integrează aceste „tehnici" într-o „hermeneutică" specifică; şi, în fine, (c) diferențe notabile, în sfera filosofiei greceşti şi romane, între „tehnologia sinelui" în platonism şi „cultura sinelui" la stoici, epicurieni şi cinici.)

Dacă am lămurit semnificația generică a „sinelui" care constituie totodată subiectul şi obiectul „îngrijirii", rămâne să desluşim caracterul sau natura acestei „preocupări" definitorii pentru viața filosofică, aşa cum este ea caracterizată în textul platonician analizat. În ce ar trebui aşadar să rezide grija față de tine însuți? Răspunsul lui Platon este la fel de celebru ca şi cel de dinainte, referitor la suflet: în *a te cunoaşte pe tine însuți*. În interpretarea oferită de Foucault, elementul definitoriu pentru platonism este integrarea şi subordonarea practicilor spirituale arhaice (precum concentrarea sau retragerea în sine) unui singur principiu director, care nu reprezenta inițial decât una dintre aceste tehnici: *cunoaşterea de sine*. „Pentru a ne cunoaşte pe noi înşine şi, în acelaşi timp, în măsura în care ne cunoaştem pe noi înşine trebuie să facem toate acestea, şi toate acestea pot fi făcute" (p. 75). Cunoaşterea de sine devine deopotrivă condiția şi finalitatea antrenamentului filosofic. (Am

atras, de altfel, atenția în câteva rânduri asupra acestui *cerc* pe care îl presupune doctrina platoniciană, între capacitatea de înțelegere a adevărului şi „starea morală” a persoanei: nu accezi la înțelegerea autentică fără practici spirituale, în timp ce un anumit (sub)înțeles, o vizare preempirică a adevărului, a „ideii”, o afinitate sau înrudire secretă cu adevărul ne *mişcă* din capul locului spre „origine”, forțând *re*cunoaşterea noastră, explicitarea a ceea ce posedam sau ne poseda în mod implicit şi, totodată, ne călăuzeşte, ne orientează de la bun început în practicile spirituale, în exercițiile noastre filosofice.)

Textul dialogului *Alcibiade* ar ilustra cum nu se poate mai bine „împletirea dinamică” şi „chemarea reciprocă” între *gnôthi seauton* şi *epimeleia heautou*. Foucault insistă în acest context asupra unui text foarte controversat, care, chiar dacă include ceea ce este considerat de majoritatea comentatorilor a fi o interpolare neoplatonică sau creştină în textul platonician, i se pare gânditorului francez a reflecta excelent momentul esențial din mişcarea platonismului, caracterul său definitoriu. E vorba de cunoscuta *metaforă a ochiului*, dezvoltată între 132 d-133 c. Finalul acestui pasaj este următorul:

„SOCRATE: Oare nu pentru că, aşa cum oglinzile sunt mai limpezi ca răsfrângerea din adâncul ochiului, mai curate şi mai strălucitoare, tot astfel şi Zeul este mai curat şi mai strălucitor decât tot ce-i mai bun în sufletul nostru?

ALCIBIADE: Aşa s-ar părea, Socrate.

SOCRATE: Aşadar, ațintindu-ne spre Zeu, vom avea parte de cea mai aleasă oglindă a rosturilor omeneşti, întru a sufletului virtute, iar astfel ne vom vedea şi ne vom cunoaşte cât mai bine pe noi înşine.

ALCIBIADE: Într-adevăr” (trad. S. Vieru).

Aş fi tentat să afirm că tonul acestui fragment pare să trimită la teologia creştină a *chipului* mai degrabă decât la ontologia platoniciană a *formelor*. Ceea ce i se pare însă esențial lui Foucault în pasajul menționat e modul în care, explicându-se metafora ochiului, se postulează că „identitatea de natură reprezintă condiția pentru ca un individ să poată cunoaşte ceea ce este el însuşi” (p. 77). Pentru ca ochiul să *se* vadă pe sine în actul vederii, e nevoie ca el să se reflecte în ceva *aidoma* lui,

adică în ochiul altcuiva, în privirea acestuia, ca într-o oglindă. La fel, „dacă sufletul vrea să se cunoască pe sine, oare nu către suflet se cade a privi, şi nu mai cu seamă către acea aşezare a sa unde este sădită virtutea sufletului, înțelepciunea" (133 b)? Aşa cum vedem din continuarea pasajului, prezentată mai devreme, pentru a se cunoaşte pe sine în ceea ce îl defineşte ca natură, adică gândirea şi cunoaşterea, sufletul va trebui să-şi întoarcă privirea spre elementul de aceeaşi natură cu sine, spre *principiul* gândirii şi al cunoaşterii, adică spre *elementul divin*. Cunoaşterea de sine va echivala astfel, în platonism, cu *re*cunoaşterea elementului divin din om.

Foucault decelează trei caracteristici definitorii ale „preocupării de sine" în cadrul tradiției platoniciene şi neoplatonice: (a) forma nu unică, dar „absolut suverană" a preocupării de sine este *cunoaşterea de sine*; (b) cunoaşterea de sine este singura care oferă *acces la adevăr* în general; (c) accederea la adevăr permite *recunoaşterea a ceea ce este divin* în tine însuți ca om.

Plecând de la aceste coordonate, gânditorul francez va descrie aşa-numitul „paradox al platonismului", decisiv pentru istoria gândirii europene: pe de-o parte, se consideră că accesul la adevăr nu se poate realiza decât în condițiile unei *conversii* sufleteşti, posibile numai prin exercițiu spiritual îndelungat; pe de altă parte, făcând din cunoaşterea de sine forma privilegiată a îngrijirii de sine, se creează deja premisele şi climatul pentru „raționalitate" în accepție modernă. Cu alte cuvinte, crede Foucault, platonismul ar fi jucat, de-a lungul întregii culturi antice şi apoi în contextul culturii europene, „un dublu joc: acela de a postula neîncetat condițiile de spiritualitate necesare pentru a accede la adevăr şi, în acelaşi timp, de a resorbi spiritualitatea în mişcarea cunoaşterii, cunoaştere de sine, a divinului, a esențelor" (p. 84).

Putem depista aici – cu atât mai mult în condițiile în care Foucault (2004, p. 187) mărturisea, într-o discuție ulterioară, că încearcă să reflecteze asupra acestor probleme „dinspre Heidegger şi pornind de la Heidegger", chiar dacă nu îl invocă în mod explicit pe gânditorul german – putem, cred, depista ecourile criticii heideggeriene la adresa concepției moderne despre *subiect*. Urmând exegeza contemporană (vezi McGushin, 2005, p. 631), voi concentra această critică în două observații intim corelate: (a) mai întâi, e pusă în discuție maniera *dualistă* de

a concepe raportul subiect/obiect ca şi cum ar presupune „două lucruri coprezente unul față de altul, însă fundamental şi ontologic distincte unul de altul"; (b) apoi, este criticat privilegiul acordat *teoriei*, contemplației intelectuale, considerată a fi calea unică de acces la adevărul obiectiv. De fapt, cele două observații nu sunt decât una, în ultimă instanță, putându-se afirma că reducerea „ființărilor" la statutul de simple prezențe „inerțiale" e din capul locului presupusă de „privirea teoretică", o privire care se separă de lume încercând să o contemple „dinafară", care se vede pe sine ca „un fel de ființare *aparte* de lume".

Conform dialogului *Alcibiade*, sufletul care ajunge să recunoască divinul va fi înzestrat cu înțelepciune, ceea ce înseamnă că va şti să deosebească binele de rău, „să se conducă pe sine aşa cum trebuie", devenind astfel apt şi pentru guvernarea cetății. Îngrijirea de sine echivalează de aceea cu îngrijirea de „rostul dreptății", fiind condiția indispensabilă pentru a deveni un bun conducător în cetate. Lucrurile se vor schimba însă în mod semnificativ în perioada de aur a Imperiului, când putem vorbi din punctul de vedere al lui Foucault de o veritabilă „cultură a sinelui", ceea ce implică faptul că „sinele" nu mai este văzut doar ca „materia" sufletească ce trebuie modelată, purificată, armonizată etc., ci şi ca *scopul* însuşi al „îngrijirii de sine". În ultimă instanță, nu de dragul elementului divin din om, adică al Rațiunii, şi nici pentru binele cetății, ci „pentru el însuşi" e de aşteptat să se preocupe cineva de sine, ceea ce presupune o „auto-finalizare a raportului față de sine" (Foucault, 2004, p. 89).

Dar aceasta nu e singura trăsătură ce ar deosebi momentul socratico-platonician de cultura elenistică şi romană a sinelui. Nemaifiind vorba doar de un „privilegiu" şi totodată de o „datorie" a viitorilor conducători, preocuparea de sine devine un imperativ *general*, o chemare care se adresează tuturor. Dincolo însă de universalitatea chemării, se va putea vorbi în continuare de „raritatea elecțiunii" (principiu reluat şi în creştinism), atât din cauza condiționărilor socio-economice (numai elita va dispune de capacitatea, timpul liber şi cultura necesare practicilor îngrijirii sufleteşti), cât şi a celor de ordin moral şi spiritual: prin însăşi definiția ei, îngrijirea de sine are ca scop tocmai transformarea subiectului „în cineva diferit de mulțime", cu o atitudine radical

schimbată față de cea a oamenilor absorbiți de grijile și temerile lor cotidiene. Rezultă că principiul „preocupării de sine" presupune *de facto* apartenența la o elită, neputând fi concretizat decât de acea „elită morală" compusă din oameni „capabili să se salveze pe ei înșiși" (p. 82).

Din disocierea principiului „îngrijirii de sine" de sarcina iminentă a guvernării politice mai decurge încă o trăsătură importantă: e vorba acum nu doar de generalitatea chemării, ci și de *vârsta* propice practicilor spirituale. În timp ce platonismul vedea îngrijirea de sine intim corelată cu *pedagogia*, cultura elenistică va pleda pentru oportunitatea exercițiilor spirituale la *orice* vârstă și cu atât mai mult la maturitate, ca o binevenită pregătire a *bătrâneții*. Aceasta nu înseamnă însă că preocuparea de sine va putea fi gândită în afara relației indispensabile cu un *maestru*, sau că se va putea realiza fără afecțiunea reciprocă ce trebuie să patroneze relația dintre maestru și discipol. Mai mult decât un profesor preocupat să transmită informații, să cultive aptitudini și să dezvolte capacități, maestrul încarnează „principiul și modelul preocupării" (p. 67) pe care subiectul trebuie să o nutrească față de sine. E adevărat însă că dialogul *Alcibiade* consemnează deja o critică a pedagogiei erotice ateniene, filosofia elenistică și romană decuplând aproape complet tehnicile sinelui de relațiile erotice. Alături de această decuplare a *eroticii* de preocuparea de sine, se va înregistra o împletire cât mai strânsă între practicile spirituale și îngrijirea trupului, adică regimul de viață sau ceea ce Foucault denumește generic „*dietetica*". În fine, o a treia linie de evoluție a culturii sinelui privește raportul dintre preocuparea de sine și *economie*. Aici sunt vizate problemele complexe pe care le implică activitatea socială și îndatoririle private (rolurile de *pater familias*, soț, fiu, proprietar sau stăpân de sclavi etc.), chestiuni în legătură cu care școlile filosofice antice vor formula răspunsuri diferite. Astfel, în timp ce stoicii pledează pentru o asumare completă a acestor roluri sociale și pentru împletirea practicilor spirituale de „distanțare" cu atenția față semeni și cu respectarea exemplară a datoriilor, epicurienii au tendința „deconectării" de obligațiile „economice" (p. 68), fără însă a implica o existență solitară, complet retrasă, câtă vreme fericirea nu putea fi atinsă și prezervată decât în compania prietenilor și a celor dragi.

Aş deschide aici o paranteză pentru a evidenţia, pe urmele aceluiaşi gânditor, complexitatea activităţilor pe care pare să le implice „preocuparea de sine”, complexitate sugerată de simpla cercetare etimologică a familiei de cuvinte a termenului *epimeleia*, ca şi a diverselor utilizări pe care cuvântul în cauză ori alţi termeni înrudiţi cu acesta le comportă în limba greacă. Mai întâi, să ne reamintim legătura dintre *epimeleia* şi *meletê*, corelând îngrijirea sau preocuparea de sine, ca „activitate vigilentă, continuă, aplicată”, cu practica unor exerciţii, cu ideea unui „antrenament”, cu „pregătirea”, dar totodată şi cu „meditaţia”. Sunt astfel implicate acte propriu-zis *cognitive*, presupunând *atenţia* la tine însuţi, întoarcerea privirii către sine şi autoexaminarea, dar şi acte presupunând o *conversie* a întregii fiinţe, „o mişcare globală a existenţei”, precum „a se retrage în sine”, „a te izola în tine însuţi”. Există, în aceeaşi ordine, o gamă de expresii care indică acţiunea de concentrare în tine însuţi, de reculegere, instalarea „în tine însuţi ca într-un loc de refugiu, ca într-o citadelă puternic fortificată, ca într-o fortăreaţă apărată de ziduri etc.”. De fapt, ne aducem aminte că autonomia la care accezi prin cultivarea sinelui implica tocmai protecţia faţă de orice eveniment sau situaţie pe care nu le poţi controla în mod direct şi astfel menţinerea echilibrului şi a armoniei sufleteşti, un mod de a fi împăcat cu tine însuţi în orice împrejurare. Există apoi expresii *medicale*, propriu-zis terapeutice, care presupun tămăduirea şi îngrijirea, dar şi formule de tip *juridic*, ce solicită „să ne revendicăm pe noi înşine”, să ne „dedicăm nouă înşine” şi, în acelaşi timp, „să ne eliberăm, să ne despovărăm de noi înşine”. Remarcăm, de asemenea, expresii desemnând anumite activităţi cu substrat *religios*, direcţionate însă asupra noastră înşine, de tipul: „să ne închinăm un cult nouă înşine, să ne onorăm pe noi înşine, să ne respectăm pe noi înşine, să ne fie ruşine dinaintea noastră înşine”. În fine, se cuvin evocate expresiile care „desemnează un anumit tip de *raport permanent cu sine însuşi*, care poate fi sau unul de dominare şi de suveranitate (a fi stăpân pe tine însuţi), sau unul bazat pe senzaţii (a-ţi face plăcere să fii cu tine însuţi, a te bucura de tine însuţi,... a te mulţumi cu tine însuţi etc.)” (vezi Foucault, 2004, pp. 90-91; sublinierea îmi aparţine).

Menționam mai devreme reorientarea practicilor îngrijirii de sine, în perioada elenistică, spre vârsta adultă, redirecționarea acestora spre *bătrânețe*. (Iată, de pildă, cum era împărțită existența umană la pitagoreici, potrivit lui Diogenes Laertios, VII, 10: până la 20 de ani omul este un copil; între 20 şi 40 de ani e adolescent; de la 40 la 60 e tânăr; şi abia după 60 de ani este considerat bătrân.) În acest context, se poate afirma că „aspectul formativ" al preocupării de sine, urmărind „înarmarea individului împotriva evenimentelor", devine încet-încet secundar în raport cu „aspectul corectiv". Ceea ce presupune că grija de sine nu mai intervine pe fondul unei ignoranțe care se ignoră, ca în platonism, ci „se impune pe un fond de erori, de deprinderi rele, pe fondul unei deformări şi al unei dependențe instaurate şi întipărite care se cer eliminate" (pp. 98-99), aşa cum probează în chip exemplar scrisorile adresate de Seneca lui Lucilius.

Filosofia elenistică, mai ales cea stoică, pare să ateste un privilegiu acordat bătrâneții în raport cu celelalte perioade din viața omului. „Eliberat de presiunea dorințelor fizice, despovărat de toate ambițiile politice la care acum a renunțat, beneficiar al întregii experiențe posibile, bătrânul va fi prin excelență ființa stăpână pe ea însăşi şi care se poate mulțumi pe de-a-ntregul doar cu sine" (p. 114). Ar decurge de aici că bătrânețea reprezintă de fapt vârsta propice pentru cultivarea sinelui, pentru accederea la acel grad de autosuficiență în care cineva „îşi poate afla izvorul tuturor bucuriilor şi satisfacțiilor în sine însuşi". De aici rezultă că bătrânețea nu mai este privită ca faza terminală şi decrepită a vieții, cu a cărei perspectivă trebuie să ne resemnăm, ci ca un veritabil „scop pozitiv al existenței" (p. 115), o împlinire a ei. Mai rezultă însă ceva, scandalos pentru urechile noastre de tineri „postmoderni": această „etică a bătrâneții" ideale devine un model de conduită şi pentru celelalte vârste. Altfel spus, ar trebui să ne deprindem să trăim, chiar şi atunci când încă suntem tineri, la fel ca bătrânii, adică „să trăim nemaiaşteptând nimic de la viață", să ne transpunem într-o stare şi într-o atitudine generală față de existență „în care s-o trăim ca şi cum am fi încheiat-o deja. În fiecare clipă a vieții, chiar dacă suntem tineri în fond, chiar dacă suntem la vârsta maturității, chiar dacă ne aflăm încă în plină activitate, față de tot ceea ce facem şi față de tot ceea ce suntem trebuie să avem atitudinea, comportamentul, detaşarea şi sentimentul de împlinire

al cuiva care ar fi deja bătrân şi care şi-ar fi încheiat deja existenţa" (p. 116). *Consummare vitam ante mortem*: formula lui Seneca din scrisoarea XXXII.

În altă ordine de idei, universalizarea acestui deziderat al preocupării de sine în perioada elenistică ridică şi o problemă cu caracter metodologic şi *metaetic*: „se poate oare afirma că preocuparea de sine reprezintă acum un fel de lege etică universală?" (p. 117). Foucault va respinge hotărât această posibilitate, aflată de altfel în complet dezacord cu strategia sa generală de interpretare a istoriei gândirii, invocând câteva motive interesante. Mai întâi, înţelegem că aici ar fi vorba de un anacronism, de o apreciere a eticii antice pe baza unei categorii „juridice" care nu i s-ar potrivi din capul locului: „nu trebuie să ne lăsăm induşi în eroare de acel proces istoric ulterior, desfăşurat în Evul Mediu, care a constat în juridificarea treptată a culturii occidentale. (...) Legea nu reprezintă, până la urmă, decât unul dintre aspectele posibile ale tehnologiei subiectului în raport cu el însuşi" (p. 117). Apoi, se cuvine reamintit că, în ciuda universalizării imperativului grijii de sine, o atare prescripţie nu putea fi urmată *de facto* decât de un număr redus de persoane, ea implicând un principiu „elitar" şi presupunând „răgazul" îndelungat, timpul liber (*scholê*, *otium* sau, în franceză, *loisir*). În fine, nu ar trebui neglijate sau minimalizate ca importanţă diferenţele notabile dintre modurile în care erau înţelese şi aplicate practicile îngrijirii de sine în cadrul diverselor şcoli filosofice din Antichitate, şcoli reprezentând, de cele mai multe ori, grupuri închise şi perfect distincte între ele: „se poate spune că în cultura antică preocuparea de sine s-a generalizat într-adevăr ca principiu, dar numai articulându-se de fiecare dată pe un fenomen sectar" (p. 118), conchide Foucault.

Menţionam mai devreme că în cultura elenistică şi romană a sinelui aspectul „corectiv" devine predominant în raport cu cel „formativ". Nu mai este acum vorba atât de subiectul ignorant, cât de subiectul deformat, „prizonierul unor rele deprinderi" (p. 133), subiectul aflat în căutarea unui maestru care să-l corecteze, să-l „reformeze", mai degrabă decât să-i provoace „anamneza", aşa cum se pretindea în filosofia socratico-platoniciană. Rolul filosofului devine manifest în contextul în care

individul, neavând cum să se salveze singur, are nevoie de „cineva care să-i întindă mâna și să-l tragă afară" din starea de *stultitia*, arăta Seneca. Am greși echivalând pur și simplu *stultitia* cu „prostia"; de fapt, e vorba de o „nestatornicie a gândirii" în sensul cel mai general cu putință, considerată a fi starea „naturală" a celui care încă nu s-a întâlnit cu filosofia. Pe scurt, „*stultus* este cel care nu se îngrijește de sine" (p. 134). În interpretarea „voluntaristă" pe care o dă Foucault noțiunii de *stultitia* putem din nou depista un filon nietzschean, ceea ce nu îi anulează însă pertinența.

Mai întâi, *stultus* ar fi cel care nu posedă o voință *liberă*, fiind înrobit de felurite patimi sau temeri iraționale și incapabil să acceadă la acea *phantasia katalêptikê* discutată într-o secțiune anterioară, „reprezentarea obiectivă" a lucrurilor, evenimentelor și situațiilor externe. Acceptând fără discernământ toate reprezentările care îi vin în minte, *stultus* este cel care amestecă datele așa-zis „obiective" despre lumea externă „cu interioritatea propriei sale minți – cu pasiunile, dorințele, ambițiile, obișnuințele de gândire și iluziile sale" (p. 134). Nefiltrată prin puterile minții sale, deschiderea spre exterior a omului necultivat, adică „neîngrijit", reprezintă o cauză permanentă pentru suferințe multiple, derută existențială și pasiuni de nestăpânit.

În al doilea rând, *stultus* este acela incapabil de a voi ceva în mod *absolut*. Existența sa nu e doar o risipire în exterior, ci deopotrivă o risipire în timp, el nefiind în stare să urmărească în chip consecvent un scop, să se consacre unui anumit țel fără a se lăsa abătut din drum de diferite miraje existențiale, de diferite chemări amăgitoare.

Am subliniat anterior o exigență crucială a eticii aristotelice a virtuții, presupusă de faptul că fericirea autentic umană e conceptibilă doar ca o formă de împlinire, de realizare de sine. Aceasta implica necesitatea de a te raporta la propria viață ca la un *întreg*, organizându-ți viața în conformitate cu un plan menit să armonizeze și să ierarhizeze diferitele scopuri și deziderate particulare în funcție de un *telos* major. Mai spuneam atunci că acest principiu de căpătâi al aretologiei aristotelice se regăsește în exigența stoică de „a trăi coerent" (*homologoumenôs zên*, conform mărturiei lui Diogenes Laertios, VII, 87, 2), adică de a înțelege ceea ce are cu adevărat importanță în propria viață, stă în puterea ta și merită în chip rațional să fie urmărit. De aici mai decurgea și

dubla valoare a virtuții, adică a formării *deprinderilor* virtuoase: o valoare *instrumentală*, o valoare-mijloc, câtă vreme fără impunerea unei anumite *discipline* de viață prin „stabilizarea" înclinațiilor spre virtute era imposibil să împlinești ceea ce ți-ai propus, dar și o valoare *absolută*, o valoare-scop, presupunând *bucuria* care ajunge să fie resimțită prin făptuirea binelui moral, marcă a omului virtuos, adică a unei afectivități „educate". („Plăcerea desăvârșește activitatea... ca un fel de scop adăugat pe deasupra, la fel cum celor aflați în floarea vârstei li se adaugă frumusețea", afirma Aristotel în *Etica Nicomahică*, X, 4, 1174 b.)

Păstrând în minte aceste precizări, putem acum să-l caracterizăm pe *stultus* ca fiind tocmai „cel care nu-și amintește de nimic, care lasă viața să i se scurgă, care nu încearcă s-o aducă la o unitate rememorând ceea ce merită să fie rememorat, și care [nu-și îndreaptă] atenția, voința, spre un scop precis și bine fixat" (Foucault, 2004, p. 135). *Stultus* este cel care-și schimbă neîncetat părerile și – mai mult decât atât – cel care „vrea mai multe lucruri în același timp", lucruri care, fără a fi neapărat contradictorii, sunt într-un anumit context divergente („El vrea, de pildă, gloria, dar totodată regretă că nu duce o viață liniștită, plină de plăceri etc."). Rezultă de aici că *stultus* este cel care *nu* vrea în mod liber, în mod absolut și în mod *permanent* sau, mai exact, cel „care vrea din inerție, din lene, căruia voința i se întrerupe neîncetat, schimbându-și țelul" (p. 136).

Am putea pune în legătură această analiză cu interpretarea pe care Deleuze (2005) o oferea doctrinei nietzscheene a Eternei Reîntoarceri, înțelegând-o ca „gândire etică și selectivă". La un prim nivel, era vorba de un aspect „cosmologic și fizic" al acestei obscure doctrine, presupunând contrazicerea tezei eleate, afirmația potrivit căreia *ființa* (ca prezență stabilă și permanentă, *Anwesenheit*) *nu există*; numai devenirea există. E posibil să vorbim de o „ființă" a devenirii, însă numai ca ceva *secund*, ca o rezultantă: „ființa" nu este atunci decât *revenirea* a ceea ce *devine*. Însă celălalt aspect al doctrinei este acum relevant: e vorba de aspectul *etic* și *selectiv*. Conform acestei interpretări, Nietzsche ar transforma Eterna Reîntoarcere într-un veritabil principiu al „autonomiei voinței eliberate de orice morală", într-un imperativ similar, din punct de vedere formal, celui kantian: *Tot ceea ce vreau* (poate să fie lenea mea, cupiditatea sau concupiscența mea, nu contează), *să vreau astfel*

încât să-i vreau şi eterna reîntoarcere. Să vreau ceva, orice, dar să ştiu că e *pentru totdeauna.* Prin această exigență de universalitate pare să se petreacă o paradoxală întâlnire între cele două mari figuri ale filosofiei moderne, Nietzsche şi Kant, într-un punct extrem de important al doctrinei fiecăruia: amândoi sunt preocupați (desigur, din rațiuni diferite) de eliminarea *excepțiilor* din registrul motivației morale. Excepția de la regulă – tot ceea ce mi-aş dori „doar o dată, doar o singură dată" – este nepermisă atât în viziunea lui Kant, cât şi în cea a lui Nietzsche, pentru acesta din urmă pe motiv că aici rezidă semnul voințelor slabe, al „semivoințelor" (vezi G. Deleuze, 2005, pp. 57-59 şi pp. 81-84).

Revenind acum la analiza noțiunii de *stultitia*, putem conchide că absența unei voințe *libere*, *absolute* şi *permanente* constituie caracteristica definitorie a omului care nu se îngrijeşte de sine şi este din acest motiv slab, nestatornic şi suferind.

Dar ce anume am putea voi în mod liber, absolut şi permanent, se întreabă atunci Foucault? Răspunsul său e tranşant: singurul lucru pe care îl putem voi „fără a fi nevoiți să ținem seama de determinările exterioare", „fără a-l pune în relație cu nimic altceva" şi „fără a trebui să ne schimbăm în funcție de moment şi după împrejurări" este *sinele* (Foucault, 2004, p. 136). Răspuns care i se pare „de la sine înțeles", răspuns care face ca *stultus* să fie văzut, în ultimă instanță, drept cel incapabil „să se vrea pe sine însuşi", „să-şi vrea sinele", iar *stultitia*, ca această „de-conectare" sau „ne-conectare" între *voință* şi *sine.*

E adevărat, Hadot ar replica aici că, din punctul de vedere al stoicului, tot ceea ce poți voi în mod absolut nu e „sinele", ci *binele* moral, sinonim cu Rațiunea universală, aşadar *nu* „sinele" ca *întreg*, ci „partea" sa cea mai bună, *rațiunea.* Tot ceea ce poți voi în mod rațional e să-ți transcenzi individualitatea şi să accezi la o perspectivă „cosmică", la o viziune de ansamblu asupra desfăşurării evenimentelor, astfel încât acestea să nu te mai afecteze, să nu te mai consume, să nu te mai istovească. Şi totuşi, dacă renunțăm la anumite reflexe de gândire moderne şi concepem „sinele" tot ca un fel de *exterioritate*, ca o unitate sau armonie sufletească tradusă sau transpusă în *armonia unei singure vieți*, în suma *faptelor* ei, a *actelor* dintr-o viață de om, dacă „sinele" nu este altceva decât *marca* unei existențe armonioase, atunci cred că interpretarea lui Foucault îşi păstrează doza de pertinență şi de valabilitate istorică.

Plecând de la aceste observații generale cu privire la problematica îngrijirii de sine în contextul culturii elenistice și romane, putem decela existența a „două mari forme instituționale" pe care le îmbracă filosofia în perioada avută de noi în vedere.

Mai întâi este forma de tip elenic, școala, *scholê*, implicând structuri ierarhice complexe, gravitând în jurul relației dintre maestru sau „director de conștiință" și discipol. Cel puțin dacă ne referim la școala epicureică, două condiții trebuiau îndeplinite pentru ca această relație să funcționeze, să dea roade: existența unui raport afectiv genuin, a unei relații de prietenie între cel care călăuzea și cel care era călăuzit, precum și o anumită „manieră de a vorbi" întotdeauna deschis, sincer, fără ascunzișuri, o veritabilă „etică a cuvântului" ce poartă denumirea de *parrhêsia*. „*Parrhêsia* este deschiderea inimii, este necesitatea, pentru ambii parteneri, de a nu ascunde nimic unul altuia din ceea ce gândesc și de a-și vorbi pe față" (p. 140). Foucault va acorda acestei noțiuni o importanță deosebită, deoarece ea poate fi apreciată ca un focar de rezistență față de mecanismele disciplinare și nivelatoare ale „biopoliticului". Să remarcăm, oricum, faptul că cele două condiții enunțate mai sus vor reapărea în context creștin, girând relația cu *duhovnicul*. În același cadru de idei, merită evocată concepția lui Epictet despre natura educației filosofice, o concepție ce presupune reformularea unei ilustre teze socratice.

Întotdeauna, în cel care comite răul se dă o luptă interioară, *machê*, crede filosoful stoic. Cel care greșește caută, la fel ca toți oamenii, folosul personal, utilitatea, fără să-și dea seama că ceea ce face într-un anumit moment nu îi este sau nu îi va fi folositor, ci, din contră, dăunător. Strategia corectă de instrucție implică, din această cauză, „necesitatea amară" de a-l determina pe cel care greșește să renunțe „la ceea ce crede el că este adevărat", de a-l convinge că face un lucru pe care de fapt nu îl vrea sau că „nu face ceea ce vrea". Iar dacă nu reușești acest lucru, tu, ca filosof, „va trebui să te acuzi pe tine însuți, nu pe cel pe care nu vei fi reușit să-l convingi", avertiza Epictet (vezi Foucault, 2004, p. 143).

Cealaltă formă instituțională pe care o îmbracă filosofia este cea romană, conform căreia filosoful devine un fel de *consilier privat*. Foucault

vede aici „o formulă aproape diametral opusă celei a şcolii. În cazul şcolii, filosoful se află acolo: oamenii vin la el şi îl solicită. În formula consilierului privat, dimpotrivă, există marea familie aristocratică, există şeful familiei, există marele responsabil politic care primeşte în propria sa casă şi care aduce să domicilieze pe lângă el un filosof care îi va servi drept consilier" (p. 144).

Mi-aş dori să abordez în continuare alte două aspecte cruciale pentru tematica îngrijirii de sine, în fond, cele două elemente care ne-au autorizat să susținem că exercițiile spirituale filosofice reprezintă ceva mai mult decât nişte exerciții *morale*. Mă refer la problema *salvării* personale prin filosofie şi la problema *conversiei* sau metamorfozării personalității prin practica exercițiilor spirituale. Desigur că şi în acest caz nu vorbim despre două elemente independente unul de altul, fără legătură între ele. Deocamdată, mă voi referi în mod direct la ideea de „salvare", aşa cum apare aceasta în „cultura sinelui" discutată până acum.

Trebuie să precizăm că prin ideea de „salvare" sau „mântuire" avem în vedere un termen tradițional, cu cele mai vechi rădăcini spirituale în istoria umanității, un termen care a ajuns în zilele noastre să constituie *monopolul* tematicii şi practicii religioase. Ceea ce i se pare însă lui Foucault esențial de subliniat este că „această noțiune de mântuire, oricare i-ar fi originea şi oricât de mare ar fi întărirea pe care desigur că a primit-o din partea tematicii religioase în epoca elenistică şi romană, funcționează, în mod efectiv şi fără eterogenitate, ca o noțiune filosofică, în însuşi câmpul filosofiei. Mântuirea a devenit şi apare ca însuşi obiectivul practicii şi al vieții filosofice" (p. 180).

Care ar putea fi atunci semnificația acestei „mântuiri" de tip filosofic, în contextul unei „culturi a sinelui"? Mai întâi, analizând utilizările termenilor *sôteria* sau *sôzein*, vedem că „a se salva pe sine însuşi" nu comportă doar o valoare negativă – „a scăpa de la un incendiu", „a se elibera din închisoarea trupului", „a scăpa de impuritatea lumii" etc. –, ci şi anumite conotații pozitive. Aşa cum salvarea unei cetăți depinde de amenajarea fortificațiilor, de grosimea zidurilor, de sistemele defensive pregătite din vreme ş.a.m.d., se va spune că cineva „se salvează" atunci când *s-a înarmat* sufleteşte corespunzător pentru a face față încercărilor de tot felul pe care viața i le rezervă. „Se salvează", vor spune stoicii, „cel

care se află într-o stare de alertă, într-o stare de rezistență, într-o stare de stăpânire şi de suveranitate de sine care-i permite să respingă toate atacurile şi toate asalturile" (p. 182). „A te salva pe tine însuți" va însemna deopotrivă a te elibera de sub robia patimilor şi a împrejurărilor externe, a-ți regăsi libertatea, independența, precum şi „a te menține într-o stare continuă pe care nimic nu va putea s-o altereze", a-ți găsi dispoziția statornică şi mereu egală cu sine. În fine, „a te salva pe tine însuți" va echivala cu „un fel de binefacere pe care ți-o faci ție însuți", dobândind fericirea, liniştea sufletească şi seninătatea.

Înțelegem din caracterizarea de mai sus că „mântuirea" filosofică, aşa cum era înțeleasă la nivelul culturii elenistice şi romane, nu deschidea către o viață de apoi sau spre nemurire, ci se raporta în mod strict la *această* viață, presupunând „salvarea" subiectului, prin intermediul practicilor spirituale, din ghearele suferinței provocate de dorințele excesive, de temerile iraționale sau de împrejurările exterioare. „Mântuirea", în conformitate cu această „cultură a sinelui", este atinsă în momentul în care subiectul dobândeşte *ataraxia* („lipsa frământărilor, stăpânirea de sine care face să nu putem fi tulburați de nimic") şi *autarhia* („autosuficiența care face să nu ai nevoie de nimic altceva în afară de tine însuți"). Prefigurată într-un anumit sens de *eudaimonia* aristotelică (deşi Foucault insistă să creadă că Aristotel constituie, în toate privințele, marea *excepție* a filosofiei antice), *salvarea* filosofică reprezintă „o activitate permanentă a subiectului asupra lui însuşi". Te salvezi pe tine însuți, „te salvezi prin tine însuți, te salvezi pentru a nu ajunge la altceva decât la tine însuți" (p. 183).

11. Trei înțelesuri ale conversiei spirituale. Semnificația „grijii de sine” în contextul unei critici a modernității. „Jargonul autenticității” şi „starea de excepție”

„Dacă vreau să spun că exist, voi spune «Sunt». Dacă vreau să spun că exist ca suflet de sine stătător, voi spune «Sunt eu». Însă, dacă vreau să spun că exist ca entitate care se dirijează şi se alcătuieşte pe sine şi care exercită la modul cel mai direct funcția divină de a se crea pe sine însuşi, cum aş putea folosi verbul «a fi» altcumva decât convertindu-l brusc la tranzitivitate? Iar atunci, triumfal, suprem antigramatical, aş spune: «eu mă sunt». Aş exprima astfel o întreagă filosofie în doar câteva mici cuvinte.”

(Bernardo Soares (Fernando Pessoa), *Cartea neliniştirii*)

În partea finală a secțiunii precedente am adus în discuție cele două elemente, decurgând din dezideratul „preocupării de sine”, prin care exercițiile spirituale filosofice pot fi înțelese ca ceva mai mult decât nişte exerciții „morale”. E vorba despre două țeluri – de altfel, conjugate, interdependente: cel al *salvării* de sine prin practica filosofiei şi cel al *conversiei* sufleteşti urmărite prin intermediul aceleiaşi practici, o conversie indispensabilă „salvării” şi într-un anumit sens sinonimă cu aceasta. Nu am oferit totuşi decât o caracterizare sumară a noțiunii filosofice de „salvare”, deosebind-o de accepția strict religioasă, teologică, a termenului în cauză. A sosit momentul să abordez frontal şi celălalt aspect invocat, adică problema *conversiei* spirituale, punct foarte important în interpretarea propusă de Foucault, câtă vreme acesta pledează

pentru un sens extrem de specific al conversiei implicate de cultura elenistică şi romană a sinelui, disociind această *conversio ad se* atât de platoniciana *epistrophê*, cât şi de *metanoia* creştină.

Tema conversiei/conversiunii pe care subiectul o operează asupra lui însuşi prin „antrenament" filosofic este dezvoltată mai întâi în opera lui Platon. Noţiunea platoniciană de *epistrophê* poate fi caracterizată sumar astfel: este o „deturnare a privirii de la aparenţe" şi o „întoarcere spre tine însuţi" după ce ai luat „act de propria ignoranţă" şi te-ai hotărât, în urma acestui şoc, „să te îngrijeşti de tine însuţi". În platonism, această „preocupare de sine" trebuie să conducă la „reminiscenţă", care face posibilă întoarcerea la origini, transcenderea condiţionărilor fizice şi accederea în registrul universal, adică un soi de refamiliarizare sau renaturalizare „în propria noastră patrie" ontologică, „cea a esenţelor, a adevărului şi a Fiinţei". Această noţiune de *epistrophê* ar fi reglată, potrivit lui Foucault, de trei principii: opoziţia fundamentală atestată între registrul sensibil şi cel inteligibil, „între lumea aceasta şi lumea cealaltă"; celebra temă a eliberării sau desprinderii sufletului de „închisoarea" sa corporală, de „trupul-mormânt"; şi, în fine, funcţia centrală sau „privilegiul cunoaşterii" în acest proces de (re)convertire filosofică la adevărul esenţial (vezi Foucault, 2004, pp. 204-205).

Cele trei presupoziţii platoniciene nu ar mai afecta însă în chip esenţial *conversia* spirituală, atunci când înţelegem această noţiune-cheie în contextul culturii elenistice şi romane a sinelui, dezvoltată în primele secole ale erei noastre. Mai întâi, conversia nu vizează un salt în registru transcendent, „ci o întoarcere în chiar imanenţa lumii", cu care vom întreţine însă un *raport* modificat. Opoziţia dintre „lumea aceasta" şi „lumea de dincolo" e substituită în cadrul gândirii elenistice, ne amintim, cu cea dintre „ceea ce nu depinde de noi şi ceea ce depinde de noi", presupunând acceptarea senină a ceea ce nu poţi schimba, precum şi circumscrierea sferei de autonomie morală a subiectului. În al doilea rând, conversia „nu mai îmbracă forma unei eliberări faţă de corp, ci mai degrabă pe aceea a stabilirii unui raport complet, împlinit, adecvat între sine însuşi şi sine". În fine, cunoaşterea, contemplaţia, privirea teoretică devin secundare în raport cu „exerciţiul, practica, antrenamentul, *askêsis*" (pp. 205-206).

Conversia platoniciană, *epistrophê*, nu e diferită numai de acea *conversio ad se* elenistică şi romană, ci şi de *metanoia* creştină, o noțiune semnificând „penitența" („pocăința"), dar şi „schimbarea, transformarea radicală a gândirii şi a minții". În acest ultim sens, *metanoia* devine termenul prin care e desemnată conversia creştină, totodată „întoarcere" şi „convertire" spirituală. *Metanoia* ar implica astfel câteva caracteristici care o particularizează în raport cu conversia platoniciană, dar şi cu cea elenistică şi romană. Mai întâi, conversia creştină presupune „o mutație bruscă", un *eveniment* „în acelaşi timp istoric şi metaistoric" angrenând o veritabilă ruptură de nivel, chiar dacă ea este precedată şi pregătită de o lungă asceză (există însă şi cazuri speciale, după modelul evenimentului care îl transformă pe Saul în Apostolul Pavel, în care conversia e sinonimă cu *debutul* vieții duhovniceşti). În al doilea rând, această „bulversare bruscă, dramatică", transformând radical modul de a fi al subiectului, implică un salt, o trecere nu atât în registrul Formelor imuabile, cât „de la un tip de ființare la altul, de la moarte la viață, de la mortalitate la nemurire, de la întuneric la lumină, din împărăția diavolului în cea a lui Dumnezeu etc.". În al treilea rând – şi acesta e aspectul asupra căruia voi insista cel mai mult în cele ce urmează –, conversia creştină presupune o fractură, o *ruptură* categorică în interiorul subiectului. Conversia are loc numai în condițiile unei *renunțări* a individului la el însuşi – acesta ar fi elementul fundamental şi definitoriu pentru *metanoia* creştină în raport cu celelalte tipuri de conversie spirituală, potrivit lui Foucault: „a renunța la sine însuşi, a renaşte într-un alt sine însuşi şi într-o nouă formă", radical diferită de starea şi „firea" anterioară a subiectului (pp. 206-207).

În schimb, conversia elenistică şi romană nu comportă o scindare lăuntrică, o cezură „în sine însuşi" şi nici renunțarea la sine şi moartea simbolică în vederea unei renaşteri spirituale. Dacă există o ruptură, aceasta se produce doar între sine şi „ceea ce înconjoară sinele", fiind mai degrabă o definire, o *delimitare* a sinelui în raport cu factorii externi care îl condiționează şi îl aservesc în starea „naturală", needucată.

Afirmând că elementul care deosebeşte în mod radical conversia creştină de celelalte două tipuri analizate ar fi o scindare lăuntrică a subiectului, implicând condiția renunțării la sine pentru a putea renaşte într-o formă *cu totul* „nouă", fără legătură cu „sinele" precedent, Foucault

se expune unor obiecţii de cel puţin două feluri distincte. Pe de-o parte, un gânditor creştin poate replica faptul că, deşi conversia implică într-adevăr o transformare radicală a fiinţei, rezultând un om „nou”, îndumnezeit, acest proces nu e până la urmă altceva decât o „curăţire” a *chipului* hărăzit din eternitate acelui om de către Creator, a „efigiei pe care Dumnezeu a întipărit-o în sufletul nostru”, pentru a prelua sintagma lui Grigorie de Nyssa evocată chiar de Foucault în rezumatul cursului (p. 472). „Îndumnezeirea”, ca ţintă a ascezei creştine, e sinonimă cu un progres fără sfârşit întru actualizarea „asemănării” omului cu Divinitatea, fiecare om fiind văzut ca o *persoană* unică, irepetabilă şi preţioasă în ochii Creatorului, nu ca o materie brută ce ar putea fi modelată oricum astfel încât să rezulte o „identitate” stabilă şi o „personalitate”. Pe de altă parte însă, acceptând că „renunţarea” şi „renaşterea” sunt într-adevăr coordonate ale conversiei creştine, nu e oare vorba de nişte elemente atestate în *toate* formele de „conversie” avute aici în vedere? Să ne amintim că axa centrală a practicilor spirituale în platonism, dar şi în filosofia elenistică şi romană, o constituia „pregătirea pentru moarte”, presupunând că filosoful împlinit e oarecum deja „mort”, încă din timpul vieţii, pentru lumea aceasta, nu în sensul inactivităţii sociale şi politice, ci în sensul în care vede toate lucrurile „de sus”, dintr-o perspectivă pur raţională şi detaşată, în sensul în care el *renunţă* încă din timpul vieţii la „individualitatea” lui exprimată prin pasiuni, dorinţe şi temeri (prea)omeneşti. Pe scurt, se poate susţine teza potrivit căreia *întreaga* sferă a exerciţiilor spirituale comportă o dimensiune *iniţiatică*, ce se concretizează printr-o „moarte” simbolică urmată de o renaştere spirituală.

Revenind acum la elementele care, în interpretarea lui Foucault, disting conversia elenistică şi romană de cea creştină, cea dintâi nu ar decurge dintr-un eveniment radical nou şi neaşteptat, ci dintr-o continuă observare de sine, dintr-o concentrare a privirii asupra „sinelui”. Mai mult, nu comuniunea cu Divinul, ca în platonism sau în creştinism, ci însuşi „sinele” ar fi ţelul final în această practică, „opera” de înfăptuit, ceea ce ar da conversiei epicuriene, stoice sau cinice un caracter specific, particular. Există însă o tensiune care traversează întreaga gândire elenistică şi romană, recunoaşte Foucault: niciodată „nu este perfect clar şi nici pe deplin tranşant dacă sinele este ceva spre care ne întoarcem pentru că ar fi dat dinainte, sau un ţel pe care trebuie să ni-l propunem şi la

care, eventual, dacă atingem înțelepciunea, vom dobândi până la urmă acces" (p. 208). Oricum, ar exista o gamă întreagă de raporturi asupra cărora nu mai insist acum – mergând de la *protejarea* sau *înarmarea* de sine până la *respectul* de sine, *stăpânirea* de sine şi până la urmă *plăcerea* sau *delectarea* pe care cineva o găseşte în sine – raporturi ce consfințesc natura conversiei elenistice şi romane ca fiind cea a unui complex mecanism de *subiectivare*, implicând, aşa cum vom vedea un pic mai târziu, „încorporarea" unui discurs de adevăr. Iată de ce gânditorul francez poate afirma că, spre deosebire de conversia platoniciană sau creştină, cea elenistică nu poate fi în niciun fel înțeleasă ca o „transsubiectivare" (p. 209).

Şi totuşi, dacă urmăm interpretarea propusă de Hadot, „transsubiectivarea" constituie finalitatea *tuturor* exercițiilor spirituale, inclusiv a celor elenistice şi romane, implicând suprimarea individualității şi accederea în registrul universalului, al Gândirii pure, suprapersonale. Foucault nu face abstracție de exercițiile filosofice care vizau accederea la o perspectivă „cosmică" pentru a determina acceptarea *întregului* lanț de evenimente şi identificarea cu Rațiunea universală. El este însă de părere că „o punere la îndoială a identității de sine prin discontinuitatea elementelor din care suntem alcătuiți [nu doar trupul, ci şi *pneuma* noastră s-ar afla într-o continuă transformare, s-ar înnoi oarecum la fiecare respirație, potrivit lui Marcus Aurelius], ca şi prin universalitatea rațiunii din care suntem parte" (p. 307), nu constituie decât o „inflexiune" proprie gândirii Împăratului-filosof şi nu o trăsătură generală a viziunii elenistice şi romane despre „sine".

De fapt, ideea mai multor tipuri de conversie spirituală îi vine lui Foucault pornind chiar de la un text mai vechi al lui Hadot (1953), unde reputatul exeget deosebea două modele de „conversiune" care şi-au pus amprenta asupra culturii occidentale: *epistrophê* şi *metanoia*. În timp ce *epistrophê* ar desemna „o experiență a conversiunii care implică întoarcerea sufletului spre sursa sa", având ca model „trezirea" şi pe *anamnêsis* ca „modalitate de bază a trezirii", *metanoia* ar implica o „răvăşire a spiritului", o „reînnoire radicală" având ca schemă generală cuplul „moarte"/„reînviere" (vezi Foucault, 2004, p. 211). Însă acea *conversio ad se* pe care o presupune cultura elenistică şi romană a sinelui i se pare lui Foucault a opera *între* cele două tipuri menționate mai sus – aşa-zicând,

în perioada dintre Platon şi creştinism –, ca o modalitate spirituală distinctă. E vorba de o „întoarcere a privirii spre tine însuţi" şi de o *concentrare* în sine a cărei primă condiţie o reprezintă întoarcerea privirii de la ceilalţi, adică de la problemele acestora care nu te vizează în mod direct şi de la toată agitaţia cotidiană. (Stoicii critică virulent *curiozitatea*, definită de Plutarh ca „plăcerea de a afla necazurile altora", curiozitate pe care şi Heidegger (2003) o va include printre caracteristicile *Dasein*-ului fiinţând neautentic, aruncat în „spaţiul public" şi contopit cu sau dominat de impersonalul „se", *das Man*. O altă determinaţie existenţială inclusă pe „lista neagră" atât de Heidegger, cât şi de stoici, este *flecăreala* sau *vorbăria*, traducând lipsa unei înţelegeri autentice şi denunţată de stoici în contextul raportării adecvate la maestru, o raportare ce ar trebui să se caracterizeze, cel puţin în prima parte a instrucţiei filosofice, prin „tăcere" şi „ascultare": „se impune să înconjurăm, într-un anumit sens, ascultarea care tocmai a avut loc cu o aură şi cu o coroană de tăcere", comentează Foucault – p. 326. Din nou, e interesant de menţionat că „tăcerea" şi „ascultarea" constituie şi la Heidegger modurile prin care se produce deschiderea *autentică* faţă de „celălalt".)

„Trebuie să ne concentrăm asupra noastră înşine, nu să ne descifrăm pe noi înşine" (p. 216). Aceasta ar fi deosebirea majoră dintre „preocuparea de sine" în contextul filosofiei elenistice şi asceza creştină, solicitând o *exegeză* de sine ca moment necesar şi practică spirituală indispensabilă. „Nu este câtuşi de puţin vorba de a deschide subiectul ca un câmp al cunoaşterii, de a-l supune unei operaţii de exegeză şi de descifrare", ci de a fi în permanenţă atenţi la scopul final care este constituirea şi armonizarea „sinelui", concentrându-ne gândirea asupra propriilor noastre *acţiuni*, astfel încât acestea să reflecte pe deplin preceptele asumate. Modul de viaţă filosofic este acela care asumă „sinele" ca o operă *de înfăptuit*, proiectându-ne fără încetare în faţa ochilor ţelul suprem şi având o conştiinţă trează „a posibilităţilor de care dispunem pentru a-l realiza", iar modelul de concentrare este cel de tip *atletic*, asemănător până la un punct cu pregătirea pentru cursă ori pentru luptă. „Instrucţia" filosofică, *paraskeuê*, nu va desemna în aceste condiţii altceva decât „totalitatea practicilor necesare şi suficiente care să ne permită să fim mai puternici decât tot ce poate să ni se întâmple de-a lungul vieţii" (p. 309).

De aici decurge şi deosebirea dintre „atletul creştin" şi „atletul stoic, atletul spiritualităţii antice": în timp ce primul „va merge pe calea nesfârşită a progresului spre sfinţenie", asceză în care va trebui permanent să se autodepăşească, *să lupte cu sine*, cu impulsurile naturii sale pervertite, să renunţe la sine, „atletul" antic trebuie să fie mereu gata de luptă cu ceea ce îl înconjoară, cu evenimentele neprevăzute ale existenţei, pregătit să accepte senin tot ceea ce nu depinde de el. „Atletul antic este un atlet al evenimentului. Cel creştin, în schimb, este un atlet al lui însuşi" (p. 309).

Iată un pasaj din tratatul *De Beneficiis* al lui Seneca, în care sunt sintetizate cunoştinţele necesare pentru „salvarea" filosofică, precum şi semnificaţia fundamentală a acesteia: „Dacă sufletul a nesocotit roadele întâmplării, dacă s-a înălţat deasupra temerii şi nu îmbrăţişează infinitul cu năzuinţele lui nepotolite, în schimb a învăţat să ceară bogăţii numai de la sine; dacă a alungat frica de zei şi de oameni şi ştie că trebuie să se teamă puţin de om şi deloc de divinitate; dacă omul care dispreţuieşte tot ce chinuie viaţa şi, în acelaşi timp, o înfrumuseţează, a ajuns până acolo încât să simtă limpede că moartea nu este izvorul niciunui rău, ci capătul multor nenorociri; sau dacă şi-a închinat inima virtuţii şi, pe oriunde îl îndeamnă ea, crede că va avea o cale netedă; dacă, în calitatea lui de animal social şi născut pentru comunitate, priveşte lumea ca locuinţă unică a tuturor; dacă, în sfârşit, şi-a dezvăluit conştiinţa în faţa zeilor şi trăieşte în orice clipă ca şi cum ar fi în văzul lumii, temându-se mai mult de sine însuşi decât de alţii, atunci, un asemenea suflet, scăpat de furtuni, s-a adăpostit pe un teren solid şi sub un cer senin şi a strâns la un loc o ştiinţă folositoare şi necesară. Restul este desfătare pentru vremea de răgaz" (*Despre binefaceri*, Cartea a VII-a, I, 4; vezi Seneca, 1981, pp. 168-169 şi Foucault, 2004, p. 226).

Dincolo de miza de interes istoric a cercetării întreprinse, e limpede că această „estetică a existenţei" pe care Foucault o conturează pe baza textelor elenistice şi romane s-ar dori, de fapt, o provocare lansată prin intermediul „culturii sinelui" la adresa lumii contemporane: provocarea de a-ţi pune între paranteze „interioritatea" pentru a-ţi construi un „sine" armonios, eludând practica de sorginte creştină a introspecţiei şi psihoanalizei, a căutării „adevăratului" Eu, a sondării sinelui „lăuntric"

sau a inconştientului personal ş.a.m.d. În aceeaşi ordine de idei, să remarcăm faptul că gânditorul francez evită să întrebuinţeze termenul grecesc *praxis*, desemnând acţiunile intranzitive şi imanente agentului, precum însuşi procesul desăvârşirii morale, preferând în schimb un derivat al lui *poiein*, verb ce califică îndeobşte actele de producere a unor opere exterioare agentului. E vorba de un termen împrumutat de la Plutarh, *êthopoiein*, vrând să însemne „a face *êthos*, a produce *êthos*, a modifica, a transforma *êthos*-ul, felul de a fi" (p. 230) şi modul de a *face* al subiectului. Încă o dată, se sugerează că îngrijirea adecvată implică un proces de elaborare a „sinelui" ca o *altfel* de exterioritate, ca o „operă de artă", ca o însumare pe deplin armonioasă şi asumată de acţiuni servind scopului final, acela de a accede la pace sufletească şi împlinire spirituală.

Pentru a rezuma: ar exista, „la nivelul practicilor de sine, trei mari modele care şi-au succedat, din punct de vedere istoric, unul altuia" (p. 249). Mai întâi, modelul *platonician*, „care gravitează în jurul reminiscenţei", apoi modelul *elenistic*, „centrat pe autofinalizarea raportului cu sine însuşi", şi, în fine, modelul *creştin*, „care se învârteşte în jurul exegezei de sine şi al renunţării de sine". În acest context, Foucault va sublinia în mod repetat că, în timp ce asceza filosofică de tip elenistic şi roman e menită să „lege" subiectul de adevăr, să „încorporeze" un discurs adevărat sau, altfel spus, să asigure „subiectivarea discursului adevărat", funcţia ascezei creştine este să determine renunţarea la sine. „Numai că, pe drumul către renunţarea la sine, ea va face loc unui moment deosebit de important, (...) care este momentul mărturisirii, al confesiunii; adică momentul când subiectul se obiectivează pe el însuşi într-un discurs adevărat" (p. 318). Acesta reprezintă momentul *exegezei* de sine, asupra căruia voi insista şi în ultima secţiune. Spre deosebire de asceza creştină, cea filosofică nu va urmări „obiectivarea de sine într-un discurs adevărat", ci „subiectivarea unui discurs adevărat într-o practică şi într-un exerciţiu de sine însuşi asupra sieşi" (p. 319).

Aici, gânditorul creştin ar putea replica imediat: şi asceza creştină presupune în chip esenţial *subiectivarea* unui discurs adevărat, care este discursul *Evangheliilor*, fiind călăuzită de străduinţa de a transforma poruncile lui Isus în „natură" şi „viaţă"! Mai mult, am văzut că adevărul

creştin e un adevăr eminamente *personal*, care comportă o dimensiune axiologică, este adevărul întrupat de Isus şi oglindit în viața Acestuia, în armonia deplină existentă între învățăturile Sale şi conduita Sa ireproşabilă. Adevărul creştin este în chip fundamental o formă de *practică*, nu în sensul în care „practica” ar deveni un criteriu al adevărului, ca în filosofia pragmatistă, ci în sensul în care Adevărul este, în fond, *adeverirea* unei ordini a Iubirii universale prin „imitarea lui Christos”: *facere veritatem*, conform expresiei lui Augustin.

Foucault este convins că necesitatea de a căuta şi elibera, prin intermediul spovedaniei, „un adevăr obscur al propriului suflet” (vezi Gros, notă la Foucault, 2004, p. 219) reprezintă o caracteristică esențială a vieții creştine, dar nu şi a vieții filosofice aşa cum era concepută aceasta în perioada elenistică şi romană. Discipolul filosofului nu este mânat de dorința de a se *confesa*, aşa cum se va întâmpla în relația cu duhovnicul, de unde rezultă că practica atât de frecventă a *examenului de conştiință* nu ar fi urmărit în realitate decât să probeze *concordanța* dintre *faptele* săvârşite pe parcursul unei zile şi *preceptele* de viață asumate, fără să implice sondarea „adevăratelor” motive, a dorințelor „secrete”, a impulsurilor „tainice” etc.

Persistă însă o nedumerire. Dacă, în relația cu maestrul aşa cum este aceasta concepută la nivelul culturii elenistice a sinelui, sarcina fundamentală a discipolului e de a asculta, a reține şi a tăcea, iar dialogul are doar funcția de a-i arăta acestuia că „întregul adevăr se găseşte în discursul maestrului, şi doar acolo” (p. 349), nu avem astfel de-a face cu un *abandon de sine* al ucenicului în mâinile maestrului său spiritual? Nu avem oare de-a face cu aceeaşi *prise de pouvoir*, cu aceeaşi „predare” şi „des-figurare” a personalității discipolului, extrem de riscantă în planul acțiunii politice, ale cărei rădăcini erau plasate de Foucault, în cursul său din 1980 *Despre guvernarea celor vii*, chiar în tehnicile creştine ale confesiunii?

Voi reveni asupra acestor aspecte incitante în secțiunea finală. Deocamdată, aş dori să iau în discuție semnificația „grijii de sine” în contextul *diagnosticului* extrem de îngrijorător pe care Foucault îl formulează cu privire la situația actuală şi la condițiile sociopolitice care definesc lumea în care trăim. Să ne amintim, cu acest prilej, că tema „preocupării

de sine" comportă o miză *etică*, dar şi una *metafilosofică* – solicitând, în egală măsură, o reevaluare a rosturilor filosofiei în zilele noastre, o „grijă" a filosofiei de propriul ei destin în contemporaneitate. Analiza care urmează se sprijină în mare parte pe o carte recent apărută a lui E. McGushin, *Foucault's* Askêsis. *An Introduction to the Philosophical Life* (2007).

Plec de la un pasaj semnificativ şi foarte provocator din *Hermeneutica subiectului*:

„*Atunci când vedem, astăzi, semnificația, sau mai curând lipsa aproape totală de semnificație atribuită unor expresii totuşi foarte familiare şi care nu încetează să ne străbată discursul, precum: a te întoarce spre tine însuți, a te elibera, a fi tu însuți, a fi autentic etc., (...) am putea începe să bănuim o imposibilitate de a mai constitui astăzi o etică a sinelui. Şi totuşi, este, poate, o sarcină urgentă, fundamentală şi indispensabilă din punct de vedere politic aceea de a constitui o etică a sinelui, dacă este adevărat că nu există, până la urmă, alt punct, prim şi ultim, de rezistență în fața puterii politice decât în raportarea sinelui la sine însuşi*" (p. 243, trad. modificată).

Paradoxul pe care îl scoate în evidență analiza întreprinsă de Foucault este că tocmai *obsesia* modernă pentru *autenticitate* („descoperire de sine", „cunoaştere de sine", „exprimare de sine" etc.), antrenând o proliferare fără precedent a „cunoştințelor despre sine" şi a *rețetelor* despre „cum să fii tu însuți", „cum să trăieşti autentic", este cea care generează „un fel de închisoare" (McGushin, 2007, p. XV) din care individului îi este aproape imposibil să evadeze pentru a-şi asuma cu adevărat exigența „automodelării", a *formării de sine*. În acest context, dezgroparea dezideratului antic al „preocupării de sine", căzut astăzi în desuetudine, deziderat ce implica o serie întreagă de tehnici distincte ale sinelui, de practici sau exerciții spirituale menite să regleze raportul cu sine însuşi, ar putea deveni un focar neaşteptat de *rezistență* la strategiile şi mecanismele disciplinare şi „normalizatoare" ale *bio*politicii moderne.

Merită evocat, în acest context, şi avertismentul lansat de Ch. Taylor în noua sa carte *A Secular Age* (2007). Plecând de la premisa că, după cel de-al Doilea Război Mondial, în societatea occidentală „se infiltrează peste tot un expresivism simplificat" („Expressions like «do your own thing» become current; a beer commercial of the early 70s enjoined us to «be yourselves in the world of today»... Therapies

multiply which promise to help you find yourself, realize yourself, release your true self, and so on" – Taylor, 2007, p. 475), filosoful canadian subliniază faptul că „limbajul autodefinirii" pe care acest expresivism îl solicită face în mod inevitabil „obiectul încercărilor constante de manipulare din partea marilor corporații". „E de la sine înțeles", conchide Taylor, că o căutare „genuină" a autenticității e posibilă doar prin evadarea din „limbajul Logo-centric generat de multinaționale" (p. 483).

McGushin extrage din pasajul foucaldian mai sus citat patru interogații corelate între ele, al căror răspuns extins l-ar constitui chiar ansamblul textelor publicate şi al cursurilor ținute de Foucault în ultimii săi ani de viață: (1) De ce se discută atât de mult în zilele noastre despre „sine" şi „adevărul sinelui"? (2) Din ce cauză şi în ce sens este toată această discuție lipsită de sens? (3) De ce ar fi o „etică a sinelui" o sarcină politică „urgentă şi indispensabilă"? (4) În ce mod studierea filosofiei antice, mai precis a *practicilor* filosofice din Antichitate, ar putea oferi un răspuns viabil în contextul actual?

Răspunsul la primele trei întrebări echivalează cu *diagnosticul* prezentei situații. În primul rând, o privire pătrunzătoare, exersată la „şcoala suspiciunii", va sesiza că proliferarea discursurilor despre individualitate şi autenticitate este de fapt în strânsă legătură cu „funcționarea puterii disciplinare, a normalizării şi a biopoliticii" (McGushin, 2007, p. XVII). (S-ar putea spune că paradoxul nu este decât aparent, în condițiile în care „viclenia" sistemului devine manifestă.) În al doilea rând – dar în continuarea celor deja menționate –, discuțiile actuale despre „sine" sunt lipsite de semnificație în măsura în care înțelesul originar al întrebărilor „Cine sunt?" şi „Cum să trăiesc?" (sau „Care e cel mai bun mod de viață?") e camuflat de „înțelesuri disciplinare şi biopolitice". În al treilea rând, interesul pentru o „etică a sinelui" devine vital în contextul în care întreaga problematică a formării sinelui, a căutării „adevăratului" sine ş.a.m.d. este, în momentul de față, configurată şi ghidată de anumite „relații şi tehnici de putere". În ceea ce priveşte răspunsul la ultima întrebare, acesta ar antrena aşa-numitul moment sau cotitură *etho-poetică* în gândirea lui Foucault (pentru a mai evoca o dată termenul inspirat de Plutarh), adică exigența de *elaborare* a sinelui în conformitate cu o „estetică a existenței".

Ne amintim că Foucault vorbea, într-o manieră asumat convențională, despre un „moment cartezian" care ar suprima „condițiile de spiritualitate", „antrenamentul" necesar subiectului pentru a accede la adevăr, reducând relația acestuia cu lumea, dar şi cu *sine* însuşi, la un raport de *cunoaştere*. „Obiectivarea" subiectului în termeni de „cunoaştere de sine" ar deveni în modernitate condiția unică ce ar garanta accesul la adevăr. Explicitarea structurii subiectului epistemic ar oferi condițiile de posibilitate ale cunoaşterii teoretice, la fel cum descrierea adecvată a naturii umane „aşa cum este ea" ar trebui să producă fundamentul satisfăcător pentru morală, pentru posibilitatea valorilor şi a legilor morale.

Ar merita să evocăm, în acest context, pe doi dintre cei mai virulenți şi importanți critici contemporani ai filosofiei morale moderne: G.E.M. Anscombe şi Al. MacIntyre. Amândoi – mai precis, Anscombe, la finalul anilor '50, şi MacIntyre, la începutul anilor '80 – pleacă de la depistarea unor grave inconsistențe logice şi a unor fatale ambiguități pe care le-ar acuza toate teoriile moderne ale *acțiunii corecte*, pentru a sugera o reîntoarcere la premisele şi, până la un punct, la vocabularul eticii aristotelice a *virtuții*.

În viziunea lui Anscombe, falimentul filosofiei morale moderne nu poate fi evitat nici pe palierul deontologic, nici pe acela consecinționalist. Pe de-o parte, explica ea în faimosul articol *Modern Moral Philosophy* (1958), noțiunea de *lege* morală e absurdă în absența unui legiuitor divin, iar etica datoriei nu face decât să moştenească forma golită de conținut – şi astfel lipsită de pertinență – a moralei religioase. Pe de altă parte, abordările consecinționaliste nu se pot dispensa complet de un concept atât de obscur precum cel de *intenție*, ajungând să pună semnul egalității între consecințe *predictibile* şi consecințe *intenționate*, ceea ce este iarăşi inacceptabil. În aceste condiții, crede Anscombe, am realiza un veritabil progres dacă am renunța în totalitate la concepte găunoase precum acela de „datorie morală" sau „obligație" şi, în loc să vorbim despre ceva „incorect din punct de vedere moral" („trecând astfel în mod direct de la o anumită descriere a unei acțiuni la respectiva acțiune"), am reveni la vocabularul aristotelic al eticii virtuții, folosind termeni ca „nesincer", „desfrânat", „nedrept" etc.

Contestarea în bloc a tuturor teoriilor moderne ale *corectitudinii* morale, fie ele deontologice, utilitariste sau contractualiste, își găsește, pe la începutul anilor '80, un redutabil exponent în persoana lui Alasdair MacIntyre. Într-o lucrare ce reprezintă, probabil, cea mai influentă carte despre virtute scrisă în perioada contemporană, *After Virtue* (1981), MacIntyre construiește un argument de o claritate dezarmantă menit să explice „*de ce a trebuit să eșueze proiectul iluminist de legitimare a moralității*" (vezi MacIntyre, 1998, pp. 76-86). El susține că diversele teorii etice moderne pot fi caracterizate unitar din două puncte de vedere: există un acord „uimitor" atât cu privire la conținutul regulilor sau preceptelor morale, consecință a moștenirii comune iudeo-creștine, cât și cu privire la schema generală de *legitimare* a moralității. Astfel, strategia comună de justificare a moralei presupune evidențierea unei trăsături definitorii pentru natura umană, care să explice motivul datorită căruia oamenii respectă regulile morale. Există, desigur, un dezacord cu privire la trăsătura umană relevantă pentru moralitate (în concepția lui Diderot sau Hume, de pildă, importante sunt pasiunile, în timp ce Kant se sprijină pe „rațiunea pură"), nu însă și în privința strategiei utilizate pentru punerea „bazelor" moralei.

De ce au fost sortite eșecului, de la bun început, toate aceste încercări moderne de justificare a moralei? Pentru că structura de bază a argumentației nu era de fapt altceva decât moștenirea *trunchiată* și incoerentă a schemei *teleologice* ilustrate exemplar în *Etica Nicomahică*, răspunde MacIntyre. Concepția pe care o expune Aristotel presupunea o schemă în trei pași: natura umană în stare brută, necultivată, standardele de conduită pe care le implică virtuțile și „omul-așa-cum-ar-putea-fi-dacă-și-ar-împlini-natura-esențială", adică *telos*-ul. Rolul eticii virtuții era astfel acela de a asigura tranziția de la potențialitate la act în cazul naturii omenești, iar adecvarea la preceptele formulate de înțelepciunea practică era indispensabilă realizării umane. Înțelegem cât de puternic este un asemenea suport motivațional: fii moral, sau vei rămâne „frustrat și neîmplinit", vei rata șansa ta la fericire, ba chiar te vei rata ca om! (Adică îți vei rata „sinele", ca să folosim termenul preferat de Foucault.)

Fără a se modifica fundamental în contextul moralei teiste, această schemă este alterată în mod fatal abia după Reformă, când părăsirea paradigmei aristotelice ajunge să determine abandonarea viziunii *teleologice*

cu privire la natura umană. Modernitatea moşteneşte astfel o schemă de legitimare a moralităţii din care a fost suprimat termenul final şi, prin aceasta, funcţia preceptelor morale de a face cu putinţă deplina realizare a putinţelor omeneşti. Problema este că elementele rămase, adică „natura-umană-aşa-cum-este-ea" şi preceptele morale, „fuseseră concepute în mod expres pentru a fi discrepante între ele". Rezultă de aici, conchide MacIntyre (1998, pp. 79-80), că „din moment ce indicaţiile morale erau la locul lor firesc într-o schemă în care scopul lor consta în a corecta, îmbunătăţi şi educa acea natură umană, nu vor fi în mod limpede îndrumări care să poată fi deduse din afirmaţii generale despre natura umană sau justificate în vreun alt fel prin raportarea la caracteristicile ei. Indicaţiile morale astfel înţelese sunt probabil cele cărora natura umană astfel înţeleasă tinde să nu le dea ascultare. Deci filosofii morali din secolul al XVIII-lea s-au angajat într-un proiect sortit inevitabil eşecului".

Dacă vom combina acum explicaţiile oferite de cei doi gânditori, MacIntyre şi Foucault, am spune că, prin dispariţia termenului final din schema generală de legitimare a moralităţii, dispar şi „condiţiile de spiritualitate", adică înţelegerea preceptelor morale ca nişte *condiţii de spiritualitate* ce fac posibilă „educarea" subiectului, permiţându-i acestuia accesul la adevărul său esenţial şi salvator, condiţii care, altfel spus, călăuzesc devenirea şi mersul fiinţei umane către *împlinirea de sine*.

Foucault nu se opreşte însă la acest nivel în diagnosticul pe care îl formulează cu privire la situaţia actuală. Filosoful francez e interesat să evidenţieze „proliferarea şi elaborarea unor tehnici şi instituţii de putere şi cunoaştere variate, care configurează în zilele noastre preocuparea pentru cine suntem" (McGushin, 2007, p. XVII). În aceste condiţii, indivizii moderni riscă să nu fie altceva decât „*efecte*" ale acestor tehnici şi relaţii de putere care le antrenează, le organizează şi le direcţionează „corpurile, gândurile şi dorinţele" (p. XVIII). „Sinele" pe care se aşteaptă să-l cunoaştem şi să-l eliberăm nu este atunci altceva decât o identitate *fabricată* de „sistem", indivizii fiind de fapt „programaţi" să accepte, prin intermediul unei reţele ce înglobează relaţii complexe de putere şi cunoaştere, o anumită imagine despre ei înşişi ca fiind *adevăratul* „sine". Exigenţa *autenticităţii* îşi pierde astfel orice noimă, ba mai mult, devine ea însăşi unul dintre mecanismele prin care indivizilor li se alocă, li se

prescriu identități standardizate, „normale”, disciplinate, asigurându-i că e vorba de ceea ce ei își doresc „cu adevărat”, de ceea ce ei *sunt* „cu adevărat” sau vor să devină. În locul simplei revolte „romantice” și, finalmente, complet ineficiente față de subtilele și variatele mecanisme de manipulare și condiționare funcționând în societatea de astăzi, e poate nevoie, mai mult ca oricând, de o *artă* a automodelării și formării personale, presupunând o gamă amplă de „exerciții” și „tehnici” de distanțare, de concentrare, de rezistență, tehnici prin care subiectul să recupereze poziția de *centru* al acțiunii și orientării în lume, dezvoltându-și totodată un „caracter”, adică *stabilizându-și* înclinațiile naturale prin raportare la un *telos*.

Și totuși, dacă pot exista mai multe centre, aceasta nu înseamnă că, în ultimă instanță, Centrul este *absent*? De fapt, nu este oare și interpretarea oferită de Foucault filosofiei elenistice și romane un ecou al proiectului iluminist de emancipare a subiectului uman – a cunoașterii sale, a faptei sale morale și politice – de sub tutela divină? Nu vorbim, până la urmă, tot de *autonomia* persoanei, și încă într-un mod care ne plasează demersul în orizontul constitutiv pentru modernitate al *morții lui Dumnezeu*?

Într-un text din 1946 destinat informării publicului american cultivat în legătură cu acel curent de gândire „continental” numit „existențialism”, Hannah Arendt prezenta într-un mod expeditiv și deloc favorabil coordonatele filosofiei heideggeriene, sugerând că proiectul expus în *Sein und Zeit* nu poate ieși, de fapt, din următoarea aporie: „un Sine considerat în izolarea sa absolută nu are sens; neizolat, căzut în cotidianitatea impersonalului «se», nu mai este un Sine”. În acest context, ar trebui să spunem, probabil, că neputința lui Heidegger de a elabora o *etică* a „autenticității”, adusă de atâtea ori în discuție în contemporaneitate, se explică prin această situație generală: ceea ce înțelege gânditorul german prin „cădere” subîntinde practic *totalitatea* modalităților ființei umane ce țin de „faptul că omul nu e Dumnezeu și trăiește cu semenii săi în aceeași lume”. În fond, recunoaște Arendt, „Heidegger însuși a respins această pasiune inspirată de *hybris* de a vrea să fii un Sine; fiindcă niciodată nu a devenit atât de clar ca în filosofia sa că

acesta e fără îndoială singurul lucru pe care un om nu îl poate fi" (vezi H. Arendt, 2002, p. 60).

Dar dacă nu pot fi un „sine", de ce să nu încerc să fiu *toate* „Eurile", să joc toate rolurile, să îmbrac toate „caracterele"? Aceasta e cotitura spre „absurd", în sensul camusian, asupra căreia voi reveni un pic mai târziu. Însă această hotărâre pentru *efemer* – disperată sau „voioasă", în măsura în care eliberează „acel adevăr atât de fecund care spune că nu există graniță între ceea ce un om vrea să fie şi ceea ce este" (Camus, 1994, p. 160) – are de înfruntat ecoul avertismentului lansat de Heidegger în ultimul său interviu: „în chipul Dumnezeului absent suntem noi înşine cei care ne pierdem"; „*Numai un Dumnezeu ne mai poate salva*" (vezi Heidegger, 1994, p. 277). S-ar cuveni, în aceste condiții extreme, să avem *curajul* de a crede în continuare în *unicitatea* persoanei, în „chipul" nepieritor dăruit de Celălalt, ca şi în exigența de a ne construi *propria* poveste, probând astfel „măsura" asemănării noastre cu Divinul? Ştim că aici rezidă sursele creştine ale problematicii moderne a autenticității. Mai poate însă astăzi o asemenea *metanarațiune* să fie luată în serios, sau nu e decât o modalitate de a escamota o nesiguranță funciară şi definitorie pentru timpurile noastre cu privire la „identitatea personală", o modalitate de două ori deficitară, de a refuza prezentul şi totodată de a te abate de la „ortodoxia" creştină, răstălmăcindu-i dogmele într-o manieră existențialistă? Voi încerca să ating aceste chestiuni delicate în secțiunea finală.

Am încercat să conturez, sprijinindu-mă până la un punct pe interpretarea oferită de McGushin (2007), un portret nu tocmai optimist al individului modern şi al şanselor acestuia de a trăi „autentic" în societatea de azi. Vedem că în diagnosticul formulat de Foucault intervin trei noțiuni-cheie: *puterea disciplinară*, *normalizarea* şi *biopolitica*. Marea problemă pe care o comportă puterea disciplinară ține de însăşi esența *disciplinei*, în care se află înscrisă tendința permanentă spre şi mai multă disciplină, spre o *intensificare* continuă a acesteia. Puterea disciplinară va urmări neîncetat să transforme orice situație într-un „prilej pentru mai multă disciplină", culminând într-un „ideal" terifiant: „extrema patologică a ordinii absolute, fascismul" (McGushin, 2007, p. XIX). Un asemenea ideal poate fi descris şi ca fiind sinonim cu o

completă „normalizare" a indivizilor, impunerea ordinii solicitând o delimitare precisă a normalului de anormal, asimilarea normelor, corectarea abaterilor şi marginalizarea celor care nu se încadrează în canonul de normalitate acceptat. (De menționat că societatea disciplinară „nu dă naştere doar complexului penitenciar, spitalelor clinice, instituțiilor psihiatrice" etc., ci şi „universității moderne" – vezi McGushin, 2005, p. 642; idee prin care Foucault se dovedeşte încă o dată a fi pe aceeaşi lungime de undă cu P. Hadot, dacă ne gândim la critica pe care acesta din urmă o formula cu privire la *specializarea* extremă presupusă de structura învățământului universitar din epoca modernă, la cauzele şi consecințele acestui proces atât de important pentru coordonatele lumii de azi.) Tocmai o asemenea *nivelare* a indivizilor reprezintă pericolul maxim spre care deschide raționalitatea politică modernă, calificată de Foucault drept una *bio*politică. Pertinența acestui apelativ ar angaja următorul aspect: în timp ce raționalitatea politică tradițională se sprijină pe ideea de putere *suverană* – putere de a decreta legea şi a o impune prin orice mijloace, concentrată simbolic în imaginea spadei –, biopolitica îşi găseşte reprezentarea „în imaginea unei populații *sănătoase*" (McGushin, 2007, p. XIX, sublinierea mea). Politica din zilele noastre tinde spre „managementul populației", propunându-şi ca țel suprem „să ocrotească viața", însă viața definită după standarde precise de „sănătate" şi *normalitate*, recurgând la „termeni biologici şi economici" mai degrabă decât la cei „etici şi politici" (p. XX).

Problema pe care o comportă instituțiile politice moderne şi raporturile de putere efective rezidă în faptul că acestea nu se pot mărgini „să ocrotească viața" indivizilor pentru ca aceştia să-şi poată „realiza propriul adevăr", ci „fabrică" un *anumit* adevăr şi totodată un complex de factori care ne structurează lumea, orientându-ne către acesta. În contextul dat, înțelegem cum retorica modernă a autenticității, a emancipării indivizilor şi a realizării personale funcționează „strategic" în procesul actual de subiectivare, eliberându-ne de „povara" obligațiilor politice şi etice fundamentale. *Aş spune că, somându-te să fii „tu însuți" fără nicio pregătire spirituală prealabilă, biopolitica te face extrem de vulnerabil la „rețetele" de fericire şi realizare personală promovate în spațiul public, dezinteresându-te totodată de mecanismele şi procedurile deciziei politice.* Iată cum se explică aparentul paradox care face ca obsesia modernă

pentru autenticitate să oculteze „întrebarea etică şi politică fundamentală – Cum să trăiesc? – tocmai saturând spaţiul şi timpul, corpurile şi dorinţele noastre, cu tehnici, discursuri şi relaţii al căror scop este să aibă grijă de noi şi să ne facă fericiţi" (p. XX). (Nu suntem departe, prin sublinierea acestui paradox, de modul în care, după cum remarcam într-o secţiune anterioară, Heidegger considera că *aceeaşi* premisă fundamentală, *eliberarea* omului *în vederea lui însuşi*, girează în modernitate deopotrivă „subjugarea lumii prin cunoaştere şi acţiune", „în strânsă corelaţie cu naşterea *tehnicii*", şi considerarea artei ca „modalitate normativă a liberei dezvoltări de sine a creaţiei umane" – vezi Heidegger, 1992, p. 547. La acest nivel, chiar dacă *geniul* devine prin excelenţă *idealul* de autenticitate modern, *judecarea* artei şi a producţiilor artistice va fi considerată a ţine de o facultate generică şi impersonală care este *gustul*. Or, „gustul" se pretinde a fi „facultatea de judecare a omului ce se sprijină doar pe ea însăşi", dar este mai degrabă sinonim cu orizontul de aşteptare estetică al unei epoci şi culturi determinate.)

De ce totuşi să protestezi împotriva abundenţei de reţete care îţi arată în zilele noastre cum să fii „tu însuţi", *dacă nu pentru că îţi doreşti să fii „tu însuţi"*? În aceste condiţii, sunt tentat să afirm că proiectul de a resuscita „îngrijirea de sine" e expresia unui gest simultan modern şi antimodern, structuralist şi antistructuralist, probând în felul său „obsesia modernă pentru autenticitate". Şi poate că cel mai important aspect evidenţiat de această cercetare se concentrează în următoarea interogaţie: *pot să răspund la întrebarea „cum să trăiesc?" fără să mă preocupe „cine sunt cu adevărat"*? Renunţând, adică, la orice căutare (narativă) de sine, la orice căutare a „adevăratului" sine? Cred că aici se conturează o importantă alternativă: fie convertim raportul cu sine înţeles ca „interiorizare" într-o renunţare la singularitate, la dimensiunea „patologică", şi un acces la *universalitate*, în sensul interpretării pe care Hadot o dă ascezei filosofice; fie respingem nu doar „proiectul iluminist" sau „cotitura expresivistă", ci şi tradiţia creştină a „chipului", renunţând pur şi simplu să ne mai punem problema *identităţii personale*. Să ateste oare modernitatea „târzie" acea cotitură „budistă" pe care o evocam mai demult? Consider că şi la acest nivel suntem confruntaţi cu o alternativă ce riscă să ne copleşească prin importanţă, dacă nu suntem pregătiţi să o înfruntăm.

(a) Putem alege să ne trăim vieţile aglomerând cât mai multe „roluri", precum actorul camusian, un prototip al omului absurd. Aş evoca, în acest context, şi o tulburătoare confesiune aparţinând lui Bernardo Soares, *alias* Fernando Pessoa, creatorul faimoasei familii de heteronimi: „Ca să mă pot crea, eu m-am distrus; atât de mult m-am exteriorizat înlăuntrul meu, încât nu mai exist lăuntric decât la modul exterior. Sunt o scenă vie pe care se exprimă diverşi actori jucând în piese diferite" (Pessoa, 2009, p. 329). Trebuie însă evidenţiat faptul că destituirea filosofică a unei presupuse identităţi personale unice şi invariante reprezintă un punct semnificativ şi în gândirea lui Nietzsche, punct atestat, de asemenea, în texte importante aparţinând lui Foucault. Situând noţiunea foucaldiană de „estetică a existenţei" în matca gândirii nietzscheene, M. Huijer (1999, p. 66), de exemplu, preciza: „«Eul» nu e o unitate, ci o vastă arie de experienţe, intenţii, dorinţe, puteri, mişcări, suflete ş.a.m.d.". Autoarea trimitea la un pasaj din celebrul studiu foucaldian „Nietzsche, genealogia, istoria" (1971), în care filosoful francez dezvolta, la rândul lui, o afirmaţie din *Călătorul şi umbra sa*: „Căci această identitate, atât de slabă totuşi, pe care noi încercăm să ne-o asigurăm şi s-o asamblăm sub o mască, nu este, ea însăşi, decât tot o parodie: pluralul o locuieşte, suflete nenumărate şi-o dispută; sistemele se intersectează şi se domină unele pe altele [în ea]. Când ai studiat istoria, te simţi «fericit, spre deosebire de metafizicieni, că adăposteşti în tine nu un suflet nemuritor, ci multe suflete muritoare»" (vezi Foucault, 2001b, p. 202). În acelaşi registru se situează şi principiile „artei de a trăi" pe care, potrivit lui Foucault (2000, pp. XIII-XIV), ar încapsula-o faimoasa carte a lui Deleuze şi Guattari *Anti-Oedip*; iată câteva dintre aceste „principii esenţiale": „Dezvoltă acţiunea, gândirea şi dorinţele prin proliferare, juxtapunere şi disjuncţie, nu prin subdiviziune şi ierarhizare piramidală"; „Preferă ceea ce este pozitiv şi multiplu, diferenţa în dauna uniformităţii, fluxurile în dauna unităţilor, aranjamentele mobile în dauna sistemelor. Crede că ceea ce este productiv nu e sedentar, ci nomadic"; „Nu cere politicului să restaureze «drepturile» individului, aşa cum le-a definit filosofia. Individul este produsul puterii. De fapt, e nevoie de o «dez-individualizare» prin intermediul multiplicării şi deplasării, al diverselor combinaţii. Grupul nu trebuie să fie legătura organică unind indivizi ierarhizaţi, ci un generator constant de dez-individualizare"; „Nu te îndrăgosti de putere".

(b) Mai există însă o variantă atunci când abandonezi un concept forte al identității personale. Fără a încerca să *fii* o pluralitate de suflete, încerci să-ți îndeplinești *cu detașare* rolul sau rolurile sociale pe care le ai de jucat pe scena vieții, funcționând cu motoarele la minim, renunțând la „rodul" faptelor tale, după formula din Bhagavad-gita, adică „dorind în gol", „dorind fără dorință", așa cum îndemna S. Weil. E adevărat că misticul creștin va avertiza că a ajunge la *nepătimire* nu înseamnă a ajunge la *indiferență*, ci la forma supremă a *iubirii*: a iubi fără dorință, cu o iubire purificată de dorință, adică de dorința de *a poseda*, și încă, de a poseda ceea ce nu poate fi posedat – viul, energia, elanul –, de aici rezultând și falimentul inevitabil al dorinței.

Oricum ar sta lucrurile, trebuie subliniat faptul că, în practica filosofică a exercițiilor spirituale caracteristică acelei „culturi a sinelui" evidențiate de Foucault, nu se merge pe calea *exegezei de sine*, de unde rezultă că nici *conversia* sufletească nu reprezintă aici o orientare spre *interior*, ci, mai degrabă, *o altfel de orientare spre lume*, adică spre rețeaua sau *întregul* relațiilor și tehnicilor care constituie și manifestă „sinele" (vezi McGushin, 2007, p. XXI). Aceeași idee e scoasă cu multă claritate în relief și de o recentă interpretare a tehnicilor guvernării de sine, aparținând lui N. Luxon (2008). Autoarea insistă asupra faptului că modelul de autoguvernare etică schițat de Foucault în ultimele sale prelegeri are meritul de a *nu* „fabrica o distincție între sufletul intern și corpul extern" (Luxon, 2008, p. 379). În loc să plece de la considerarea indivizilor ca fiind în ei înșiși *scindați*, divizați în două lumi opuse, „subiectivitatea expresivă" articulată de Foucault va postula că „indivizii sunt literalmente ceea ce fac", ei putând atinge „constanța și excelența etică" numai prin formarea unor deprinderi stabile, așadar prin cultivarea a ceea ce autoarea numește „*a disposition to steadiness*". Este evocat un cunoscut text al lui Foucault bazat pe un interviu acordat în 1983 („*Despre genealogia eticii*"), unde gânditorul francez afirma în mod tranșant că, „în privința grecilor, actul era ceea ce constituia elementul important: asupra actului cineva trebuia să exercite control și în legătură cu actul trebuia să fie definite cantitatea, ritmul, oportunitatea, circumstanțele". Ceea ce îi permite lui Luxon să remarce în legătură cu practicile guvernării de sine: „În loc să caute «adevărul» despre ei înșiși, indivizii dezvoltă acele calități dispoziționale care le îngăduie să mențină o orientare

stabilă față de idealurile alese (...) O asemenea statornicie câştigă continuitate prin elaborarea ei ca «memorie», în exerciții precum autoexaminarea, memorarea, meditația şi scrisul. Această continuitate, însă, e una a perseverenței şi revenirii, mai degrabă decât a constanței încăpățânate" (p. 387).

***

„Obsesia modernă pentru autenticitate" a făcut, după război, şi obiectul unei critici *linguistice* de cea mai mare însemnătate, la care găsesc nimerit să mă refer în finalul acestei discuții cu privire la coordonatele *biopolitice* ale modernității.

Ceea ce frapează în modul cum se exprimă „autenticii", dacă reuşim să rezistăm fascinației pe care o exercită un discurs ce se pretinde a fi „una" cu autorul său, e caracterul *standardizat* al limbajului întrebuințat de aceştia. O minimă distanțare critică ne va obliga să constatăm existența unei strategii foarte previzibile şi a unui repertoriu limitat de mijloace la care se apelează de fiecare dată când se scot la iveală „străfundurile" individului, când se accesează în mod „nemijlocit" interioritatea umană. Cred că această impresie de uniformitate, de previzibilitate, putând trimite cu gândul la ceea ce Derrida (1996) va califica mai târziu drept o „sursă" a religiei – *reacția maşinală împotriva maşinii* –, reprezintă premisa analizei pe care o consacră Adorno „jargonului autenticității". „În timp ce debordează în pretenția de a mişca omul profund, jargonul rămâne totuşi la fel de standardizat ca lumea pe care o neagă în mod oficial... El dispune de un număr modic de cuvinte ce se închid asupra lor şi devin semnale" (Adorno, 1989, p. 43). Escoubas (1989) are dreptate să citească particularitatea jargonului în funcționarea unei duble logici – „o logică a *atomizării* şi o logică a *suplimentului*" –, câtă vreme filosoful german afirma, încă din debutul analizei sale, că „jargonul, în chip obiectiv un sistem, are drept principiu de organizare dezorganizarea, dezintegrarea limbii în cuvinte în sine" (p. 44). Rezultatul acestui proces este atomizarea limbii, izolarea unor termeni în raport cu contextul lor, cu istoria complexă şi stratificată a raporturilor de sens – într-un cuvânt, cu ceea ce Adorno denumeşte „constelație" – şi transformarea acestora în cuvinte-vedetă (*Stichworte*). E vorba de termeni precum:

„existențial", „decizie", „chemare", „întâlnire", „dialog veritabil" sau „angajament" (termenul „autenticitate" nici măcar nu era inițial un cuvânt-vedetă, chiar dacă putem spune că devine astfel în filosofia lui Sartre).

Filosoful de stânga se poate simți autorizat să citească în jargonul autenticității expresia resentimentară a unei „mici burghezii amenințate și umilite de dezvoltarea socială" (p. 46). Important este însă modul în care jargonul uzează de cuvintele-vedetă pentru a articula o logică a *suplimentului*: „sacre fără conținut sacru", desprinse din „constelația" *teologică* în care figurau inițial pentru a fi *fetișizate* într-o lume „dezvrăjită", cuvintele-vedetă sunt înconjurate de un simulacru de *aură*. Eficacitatea jargonului angajează presupoziția unui „plus" inefabil, strania figură a unui „secret public": un secret pe care, la limită, îl împărtășim cu toții (prin simplul fapt de a fi oameni), dar pe care nimeni nu îl poate mărturisi ca atare.

„Autenticii", sugerează Adorno, răstoarnă însăși exigența fundamentală a oricărei *construcții* teoretice, în particular filosofice – aceea ca „toate cuvintele ei să spună mai mult decât fiecare în parte", aceea care postulează „transcendența adevărului în raport cu semnificația cuvintelor și a judecăților izolate" (p. 47) –, lăsând să se înțeleagă faptul că anumite cuvinte păstrează în mod izolat un „plus" originar de semnificație, un supliment necontaminat de „medierea constelației".

După cum notează Escoubas (1989, p. 18) în prefața la versiunea franceză a *Jargonului*, primul termen al acestei „logici a suplimentului" îl reprezintă chiar *subiectul vorbitor*, locutorul însuși văzut ca garant suprem al veridicității unui discurs, prin perpetuarea „iluziei potrivit căreia subiectul este *una* cu ceea ce spune și formează un *întreg*" cu spusele sale. „Jargonul dă de înțeles – remarcă Adorno – că fără acest supliment care este locutorul, discursul ar fi deja inautentic și că pura considerare a expresiei în legătura ei cu lucrul vizat ar fi o cădere în păcat" (p. 45). În măsura în care *singura* cerință pe care trebuie să o satisfacă un discurs rămâne aceea de a fi *asumat* de vorbitor și articulat pe temeiul unor experiențe trăite, e limpede că orice bâlbâială inteligibilă, orice expunere confuză poate fi scoasă de sub incidența gândirii critice și legitimată prin aplicarea generalizată a unui *criteriu* al „autenticității". Filosoful german este însă la fel de tranșant ca și adversarii săi, excluzând din capul locului aplicabilitatea unui asemenea criteriu,

pe temeiul faptului – disimulat de partizanii jargonului „în scopuri demagogice” – că „limba ca atare, prin generalitatea şi obiectivitatea ei, neagă deja omul întreg, subiectul vorbitor individual de fiecare dată implicat: preţul care trebuie plătit limbii este înainte de orice chiar fiinţa determinată a indivizilor” (p. 49). *Je est un autre*... În schimb, „autenticii” ar vrea să credem că „atunci când cineva vorbeşte”, atunci când cineva *se exprimă*, „aceasta trebuie să fie deja... un semn al adevărului – ca şi cum oamenii nu ar putea fi mişcaţi şi de neadevăr, ca şi cum nu ar putea suferi martiriul şi pentru purul nonsens” (pp. 49-50). „E de ajuns să fii credincios – în ce crezi, e indiferent” (p. 54): aceasta ar putea fi lozinca „autenticilor”.

Un al doilea palier al logicii *suplimentului* rezidă în caracterul „ornamental”, *art déco*, al cuvintelor din jargon (e „*ca şi cum* limba ar spune mereu «mai mult» decât ceea ce spune în chip efectiv şi *ca şi cum* acest «plus» ar fi accesibil în mod nemijlocit sentimentului, fără să treacă prin medierea conceptului şi a reflecţiei”, comentează Escoubas – 1989, p. 18). Un al treilea registru „suplimentar” ţine de recursul la *arhaisme*, la „anacronismul lingvistic” (iar aici cred că am putea scrie, la fel de bine, „suplementar”, insinuând astfel nu doar un presupus „adaos”, ci şi o „structură de supleanţă” în raport cu *originea* intruvabilă). Raportarea nostalgică la timpurile de mult apuse, văzute ca „epoci de prezenţă a sensului” (p. 65), e întărită de o anumită preferinţă pentru tonul vetust şi etimologiile savante. „Acest «mai înalt» care ar fi de gândit şi care ar rezista gândirii, jargonul îl desfigurează, comportându-se ca şi cum l-ar poseda «de la începutul vremurilor»”, arată Adorno (p. 47). „Autenticii” abuzează de strategia potrivit căreia „cuvântul, regresând la originile sale, se umple de un «plus» de origine şi cucereşte aparenţa unei plenitudini de sens fără distanţă şi fără fisură” (Escoubas, 1989, p. 18). Trebuie spus că de caracterul deopotrivă arhaizant şi, aşa-zicând, „etimologizant” al discursului lor depinde, în bună măsură, şi simulacrul de „aură” al cuvintelor-vedetă utilizate de „autentici”.

Însă ultimul şi cel mai important „supliment” care girează funcţionarea jargonului poate fi considerat însuşi *omul*: omul „interpelat fără încetare în «universalitatea» sa”, „supliment al tuturor suplimentelor, cimentul mascând toate diviziunile, dar şi toate medierile”, cel în numele căruia „jargonul propune iluzia unei limbi a *unităţii*, unei limbi a

totalității, unei limbi *totale*", după cum remarca aceeași exegetă menționată mai devreme (p. 18). Filosoful german nu rata să scoată în evidență faptul că „gestul lingvistic al umanității universale este în bună înțelegere cu statul totalitar" (p. 86). Ultimul moment al acestei „logici" pernicioase, momentul *închiderii*, al „completitudinii", reprezintă paradoxul unui discurs care pretinde să surprindă *singularitatea* umană menținându-se în permanență la un nivel de comunicabilitate *universală* – sacrificând, practic, individ(ual)ul, cu aerul de a-l prezerva. Adepții jargonului, afirmă Adorno, „se complac în disprețul pentru psihologie, fără totuși a sacrifica universalității transcendentale, precum Kant, pretinsul sprijin pe omul individual; ei încasează, așa-zicând, profitul ambelor" (p. 92).

Pesimismul dizolvant al gânditorului de la Frankfurt răzbate în chip dureros din fiecare pagină, din fiecare invectivă cu sau fără adresă precisă, ca un urlet continuu, disperat, exasperat, mut, incontestabil și *autentic*. De pildă, atunci când analizează cuvântul-vedetă „întâlnire", comentând cu sarcasm: „Într-o societate în care este practic un accident că oamenii ajung să se cunoască unii cu alții – ceea ce se numea odinioară viață e din ce în ce mai restrâns și acolo unde persistă, e considerat drept ceva pur și simplu de tolerat –, într-o asemenea societate nu mai există întâlniri precum cea a lui Keller, ci doar *rendez-vous*-uri prin telefon. Dar tocmai din acest motiv «întâlnirea» este ridicată în slăvi" (pp. 94-95). La fel ar sta lucrurile și cu „dialogul": dintr-un simplu „mijloc de a te lămuri în legătură cu ceva", dialogul devine pentru „autentici" un „scop în sine", prin întreținerea sugestiei că există ceva ce însoțește și susține orice conversație, un misterios „surplus", un tainic impuls care ne face să credem că de fiecare dată când doi oameni încep să discute, „ceva esențial deja se petrece" (p. 95).

Nu am, în fond, nimic de obiectat la această analiză critică pe care Adorno o consacră „jargonului autenticității". Mi-aș dori să constituie un avertisment pentru cei care cred că pot fi „ei înșiși" fără un antrenament spiritual corespunzator, ca și pentru cei care își etalează „autenticitatea" ca pe o proprietate indiscutabilă, un câștig obținut o dată pentru totdeauna, și nu doar o eternă perspectivă – sau „o scăpare de moment", așa cum sugeram la început. Mă tem însă că un discurs precum cel

adornian nu poate schimba nimic, nu poate impulsiona şi nici nu poate descuraja pe cel aflat „în căutarea autenticității”. Mă tem că orice limbă filosofică devine *imediat* un jargon – fie pentru că ne-a sedus, paralizându-ne vigilența critică şi făcându-ne să o imităm, fie pentru că nu ne-a sedus, şi atunci ne grăbim să o denunțăm: „jargonul” este mereu limba *celuilalt*. Mă tem, aşadar, că limba pe care ne vorbeşte Adorno este ea însăşi un jargon în care nu poate locui, de fapt, decât autorul ei – *eventual* autorul ei –, dar care permite facil mimarea şi impostura. Mă tem, în egală măsură, de autenticitatea contestării inautenticilor şi de inautenticitatea contestării „autenticilor”, mă tem că, la limită, nu e nicio diferență, mă tem să descopăr încă un avatar al mincinosului rostind „adevărul” despre obiceiurile sale.

Probabil că fondul avertismentului lansat de filosoful de la Frankfurt este următorul: revolta împotriva surogatelor vieții este, inevitabil, un surogat de revoltă, aşa cum reacția împotriva nivelării şi standardizării vieții este ea însăşi o reacție standard, îngăduită, ba chiar prevăzută de Sistem, o „supapă” necesară funcționării acestuia pe mai departe. Dar propriul său denunț al standardizării reacției la standardizare nu e la rândul lui unul standardizat? Limba în care se denunță jargonul nu e ea însăşi un alt jargon (şi încă unul foarte poetic, de o muzicalitate aparte)? Şi aşa mai departe.

Iată cât de monotană riscă să ne apară, privită „de sus”, toată această repetiție a contestărilor şi reafirmărilor în egală măsură *auto*-contradictorii, înjghebând „istoria filosofiei”.

(Dar încă se scriu versuri, aproape mecanic, niciodată întâmplător; iar oamenii vor căuta mereu să *se* exprime, dacă le *dai* timp să se privească în oglindă.)

***

Problematica „stării de excepție” a devenit astăzi un reper important în circuitul ideilor filosofice în primul rând grație studiilor lui G. Agamben, filosof contemporan puternic influențat de Foucault şi mai cu seamă de reflecțiile acestuia cu privire la paradigma *biopolitică* a societății moderne.

Există destule expresii încetăţenite în limbajul curent şi folosite într-o totală ignoranţă cu privire la semnificaţia lor autentică sau, mai rău, înţelese complet eronat („iubire platonică", de pildă); un exemplu cum nu se poate mai nimerit este şi aceasta, auzită atât de frecvent: „Excepţia confirmă regula".

Întrebând pe acela care tocmai a folosit-o ce înţelege de fapt printr-un astfel de curios paradox, vehiculat cu nonşalanţă, îndrăznesc să cred că şansele de a primi un răspuns lămuritor vor fi destul de mici. Poate că aceia dotaţi cu *esprit de finesse* vor improviza o explicaţie ce trimite la caracterul fatalmente provizoriu sau imperfect al tuturor normelor care ne ordonează existenţa şi cunoaşterea; orice universalizare admite un „rest", vor spune aceia familiarizaţi cu un principiu exacerbat de incompletitudine, şi tocmai „restul" e acela care devine o condiţie *sine qua non* pentru a putea vorbi de o „lege" sau de o regulă mai mult sau mai puţin formală.

O interpretare satisfăcătoare solicită însă un anumit demers „arheologic". Un punct de plecare nimerit îl poate constitui, în acest caz, etimologia: aceasta ne scoate în evidenţă faptul că a fi *ex-ceptat* nu înseamnă pur şi simplu a fi exclus, ci implică o modalitate de „a fi prins în afară" (vezi Agamben, 2006a, p. 21). Starea de excepţie este în fond, ca pură exterioritate, recuperabilă de către Sistem, este *dialectizabilă*, constituind chiar limita acestuia, necesară pentru de-limitare, adică pentru configurarea propriului câmp de aplicaţii sau sfere de influenţă. Pe scurt, exterioritate *a* sistemului, cu un genitiv dublu, subiectiv şi obiectiv.

Agamben ne reaminteşte mult discutata definiţie a lui Carl Schmitt, potrivit căreia puterea suverană este puterea de „a decide asupra stării de excepţie". (Oarecum similar, Eco – 1982, p. 18 – definea domeniul *semiosis*-ului ca „tot ceea ce poate fi folosit pentru a minţi"; aceleaşi lucruri pot fi folosite şi pentru a spune „adevărul", reciproca nefiind însă întru totul valabilă.)

Ce vrea să însemne însă aşa ceva? Pentru a încarna cu adevărat principiul dreptului şi originea constituţiei, un veritabil *archê* metafizic, suveranul trebuie conceput ca sustrăgându-se, în condiţii *excepţionale*, ordinii pe care el însuşi o instituie, o fondează. Starea sa de excepţie nu este o pură exterioritate nonasignabilă ci, din contră, situarea lui în raport cu sistemul este decisă tocmai de condiţia de *suveran*: el trebuie să se

situeze în afara sferei pe care se presupune că o centrează (iată aporetica „structurii", exhibată pe vremuri într-un faimos text derridian), fiind astfel cel care păstrează *dreptul* de a hotărî încălcarea ordinii de drept, de vreme ce este şi inițiatorul, şi garantul ei ultim. Straniu paradox.

Dar nu este totul. Starea de excepție reprezentată de puterea suverană constituie doar unul dintre polii paradigmei biopolitice, arată Agamben. Această putere deplină are nevoie să se actualizeze, să se exercite asupra cuiva, pentru a deveni efectivă; cu alte cuvinte, are nevoie de un „obiect". La celălalt capăt, îl găsim astfel pe *homo sacer*, abandonatul, depozitarul „vieții nude", lipsite de valoare, acea viaţă care poate fi oricând curmată, dar care nu poate fi *sacrificată* (vezi Agamben, 2006a, p. 72). Pentru că starea de excepție a lui *homo sacer* este în fapt rezultatul unei duble excluderi: atât din sfera juridică (este scos „în afara legii", fără a mai putea face obiectul vreunei condamnări, dar şi fără a mai putea profita de protecția oferită de lege), cât şi din sfera religioasă (poate fi ucis de oricine, dar nu poate fi *sacri-ficat în* cadrul unui ritual). Suveranul este acela în fața căruia oricine este un potențial *homo sacer*; în schimb, *homo sacer* este acela în fața căruia oricine este un potențial suveran, arată filosoful italian. Sunt cei doi poli care definesc şi configurează spațiul *bio*politic, acel spațiu în care a apărut şi s-a consolidat însăşi paradigma modernității.

Aici se găseşte de fapt înscrisă marea provocare a acestei lecturi: pentru că s-ar părea, urmându-l pe Agamben (2006; 2008), că *homo sacer* nu este nicidecum o figură mitologică demult dispărută, ci o posibilitate continuă a sistemelor democratice moderne. Filosoful italian merge de altfel până la afirmația tranşantă potrivit căreia nucleul biopoliticii moderne este *lagărul de concentrare*, spațiul dezumanizant în care s-a concretizat, într-o măsură greu de imaginat, strategia reducerii unor ființe umane la statutul de viață *nudă*, lipsită de orice valoare şi semnificație. În aceeaşi ordine, s-ar părea că totalitarismul, adică dominația *totală* exercitată asupra indivizilor, continuă să stea la pândă în spatele celor mai nobile declarații umaniste.

Să ne gândim la un stat ca SUA, unde respectarea drepturilor şi a libertăților umane s-ar părea că este sacră. E totuşi de ajuns să se creeze anumite condiții *excepționale*, precum mult dezbătutul *war against terror*,

pentru ca toate aceste drepturi şi libertăţi să fie momentan suspendate, şi oricare cetăţean să devină un potenţial *homo sacer*.

Lecţia dură este că suveranitatea politică va reclama întotdeauna antipodul vieţii nude. Aşa cum remarca mai demult Weber (1919), cu referire la omul politic, atunci când foloseşti puterea şi violenţa ca mijloace, trebuie să fii conştient că ai făcut un pact necurat ce poate genera cele mai rele consecinţe, plecând de la cele mai frumoase intenţii. „Împărăţia Mea nu e din lumea aceasta”, continuă să răsune avertismentul evanghelic, făcând să pălească orice paradis artificial.

12. Grija de sine şi problema „exegezei de sine” în creştinism. Întruchipare: sursele creştine ale problematicii autenticităţii

În prima parte a acestei secţiuni finale aş dori să revin cu noi precizări asupra unui element abordat anterior: problema *exegezei de sine* în creştinism şi cotitura pe care o angajează acest aspect de importanţă crucială în istoria „preocupării de sine”. Mă voi sprijini, cu precădere, pe un excelent studiu a lui F. Gros, „Le souci de soi chez Michel Foucault” (2005), text care clarifică anumite aspecte decisive din *Hermeneutica subiectului* prin apel la cursul din 1980 *Despre guvernarea celor vii*, curs consacrat practicilor creştine ale mărturisirii. Cu această ocazie, voi face şi o recapitulare sumară a coordonatelor „grijii de sine” la Foucault, adăugând câteva elemente noi, pornind de la explicaţiile lui F. Gros. Voi încheia printr-un text posedând un caracter întrucâtva aparte, un text consacrat conjuncţiei dintre Alteritate şi „întruchipare”, cu scopul de a indica cel puţin câteva linii de interpretare a problematicii moderne a autenticităţii plecând de la un fundament creştin.

Mai întâi, se cuvine evidenţiat faptul că însuşi titlul cursului din 1982, *Hermeneutica subiectului*, riscă să ne inducă în eroare, în condiţiile în care Foucault obişnuia să folosească termenul de *hermeneutică* pentru a desemna „o atitudine subiectivă specific creştină”: *exegeza* de sine, „descifrarea meticuloasă, analitică, a stărilor de conştiinţă ale cuiva, lectura urmelor dorinţei în propriile gânduri etc.” (Gros, 2005, p. 697). În realitate, cursul din 1982 nu urmăreşte să continue analiza tehnicilor creştine ale spovedaniei şi mărturisirii, începută în 1980, ci, din contră, să prezinte o alternativă la procesul de subiectivare creştin, prin evocarea „exerciţiilor spirituale” în contextul filosofiei antice. Trebuie, de asemenea, reamintit că „subiectul” care constituie materia şi totodată

scopul exercițiilor spirituale, în cadrul culturii elenistice şi romane a sinelui, nu mai este subiectul *epistemic* denunțat în *Cuvintele şi lucrurile*, ci un subiect *acțional*, „sinele etic" ce se poate elabora, transforma şi automodela prin intermediul unor practici sau exerciții adecvate. Cât priveşte ilustra tradiție filosofică ce postulează o „structură subiectivă" originară şi esențială (sufletul ca subiect al anamnezei la Platon, *res cogitans* la Descartes, „funcția transcendentală" a Eului la Kant sau conştiința ca „donatoare de sens" la Husserl), vehementa ei contestare de către Foucault, în descendența unui Nietzsche sau Heidegger, este şi în acest curs la fel de conturată ca în lucrările anterioare. Reluând formula propusă de Fr. Gros, vom afirma că filosoful francez ajunge să se refere, prin termenul de „subiectivitate", „nu la o substanță, nici la o determinație transcendentală, ci la o reflexivitate pe care aproape am putea-o numi practică: un mod de a te raporta la tine însuți cu scopul de a te construi, de a te elabora pe tine însuți" (p. 698). Acesta este, în fond, „sinele" ca *subiect* al „îngrijirii de sine".

Gros recunoaşte aici fidelitatea cel puțin parțială a lui Foucault față de „lecția lui Pierre Hadot", potrivit căruia filosofia antică se cuvine înțeleasă mai puțin ca „elaborarea unui sistem al cunoaşterii" şi mai mult ca o „artă de a trăi": mai exact, ca propunerea unor „moduri de viață" sau „scheme de existență" alternative, toate solicitând însă practica unor exerciții spirituale bine definite. Mai departe, Foucault va insista totuşi mult mai mult pe exercițiile de „autosubiectivare" şi „fortificare etică a sinelui", marginalizându-le pe cele care vizau „disoluția subiectului într-o totalitate cosmică" (în timp ce Hadot sublinia insistent faptul că exercițiile „concentrării" şi cele ale „vederii de sus" mergeau mână în mână în concepția filosofilor greci). De asemenea, în timp ce Hadot era interesat de continuitățile şi filiațiile atestabile în practica exercițiilor spirituale la nivelul filosofiei antice şi în creştinism, Foucault tinde să scoată în evidență o radicală *ruptură* între „modurile de subiectivare" antice şi acela creştin, disociind apoi „modelul elenistic" atât de cel creştin, cât şi de cel socratico-platonician al „cunoaşterii de sine".

Pentru a înțelege în mod corespunzător miza analizei întreprinse de Foucault, Gros reaminteşte câteva distincții conceptuale de importanță decisivă. Prima şi cea mai importantă implică autonomizarea

cunoaşterii de sine în raport cu *grija de sine*, traducându-se într-o *opoziție* constitutivă pentru modernitate şi totodată pentru modul în care sunt percepute astăzi rosturile unui demers filosofic: aceea dintre „teorie" şi „practică". Foucault remarcă, în acest context, faptul că semnificația originară a dictonului *gnôthi seauton* era, mai degrabă, „de ordinul unui apel la vigilență şi atenție", decât al unuia la „introspecție" şi „interpretare" a *sinelui* (înțeles ca o „natură secretă" a ființei umane). Cel mai interesant moment în istoria „preocupării de sine" i se pare gânditorului francez a fi acela elenistic şi roman, iar aceasta tocmai pentru că filosofi ca Epictet, Epicur, Seneca sau Marcus Aurelius „de-intelectualizează" în asemenea măsură *grija de sine*, încât aceasta nu se mai dizolvă în „*theôria* pură".

Care ar fi atunci – evocându-le pentru ultima oară, în sistematizarea propusă de Fr. Gros – coordonatele „griji de sine" la nivelul culturii elenistice şi romane din primele secole ale erei noastre, precum şi „modul de subiectivare" ce ar corespunde acestor coordonate?

(1) Mai întâi, s-ar părea că „grija de sine constituie un subiect de *concentrare* mai degrabă decât unul de meditație" (Gros, 2005, p. 700). Ştim, desigur, că atât concentrarea, cât şi meditația reprezintă laturi ale practicilor spirituale, de unde rezultă că această afirmație a lui Gros se cuvine înțeleasă strict contextual. În fond, exegetul lui Foucault urmăreşte să ne amintească faptul că exercițiile spirituale în contextul filosofiei elenistice şi romane nu vizau o *obiectivare* a sinelui prin mecanismele introspecției – mecanisme ce presupun o scindare sau dedublare lăuntrică indispensabilă pentru a deveni propriul meu obiect de studiu şi analiză –, ci, mai degrabă, „o intensificare a *prezenței la sine*" prin atenție şi supraveghere continuă a propriilor înclinații şi reacții. Altfel spus, cultura sinelui s-ar supune unui principiu de „radicală imanență", concentrarea *atletică* de care vorbeşte Foucault urmărind tocmai deprinderea unei vigilențe sporite sinonime cu deplina luciditate sau „prezență la sine". Această formă fundamentală de *atenție* nu e însă menită a descifra „adevăratele" motive ale Eului, ci, aşa cum subliniam şi în secțiunea precedentă, scopul ei este „încorporarea" unui discurs adevărat, adică a anumitor principii de viață asumate anterior.

(2) De aici decurge că, servindu-se de tehnicile concentrării „atletice", grija de sine „constituie un subiect *puternic* (*sujet fort*)" (p. 701). Această *fortificare* sufletească la care accede subiectul grijii de sine nu e văzută

doar ca cel mai eficace mijloc de a rezista nenorocirilor pe care ți le poate rezerva viața, ci şi ca un mod de a fi stăpân pe tine însuți în orice împrejurare, ba chiar de a găsi în propriul sine o sursă stabilă de bucurie sau delectare.

Vorbind în acest mod despre „concentrarea atletică" şi „fortificarea etică" a subiectului, se poate crea impresia greşită că ni s-ar sugera un soi de antrenament menit să ne transforme în nişte indivizi „solitari", „autosuficienți", „narcisişti", „indiferenți" față de lume şi semeni. E adevărat că lectura pe care Foucault o dă temei antice a preocupării de sine a fost adesea acuzată de anacronism şi înțeleasă ca apărarea unei „moralități pur individualiste, fără nicio preocupare pentru relațiile sociale sau politice". Iată de ce Gros se simte mai întâi dator să precizeze că lectura grijii de sine nu este decât interpretarea unei scheme etice generale şi nu pledoaria pentru vreo „moralitate particulară" (ceea ce rămâne totuşi discutabil), subliniind apoi că un aspect esențial în grija de sine e tocmai modul în care aceasta se exercită într-un „vast cadru comunal şi instituțional", constituind un veritabil „motor pentru acțiunea politică" (p. 701).

(3) Am avertizat în mai multe rânduri că grija de sine nu poate fi concepută ca o „activitate solitară". Seneca, de pildă, afirma la un moment dat în chip tranşant că „nimeni nu poate fi fericit dacă este atent numai la sine, dacă întoarce totul în propriul său folos: se cuvine să trăieşti pentru altul, dacă vrei să trăieşti pentru tine" (*Epistole către Lucilius*, V, Scrisoarea a XLVIII-a). Grija de sine implică grija de ceilalți, ea îl presupune de la bun început pe *celălalt*, în dubla ipostază de *maestru* spiritual (de vreme ce avem întotdeauna nevoie ca *altcineva* să ne ajute, să ne învețe *cum* să avem grijă de noi înşine, să ne călăuzească paşii pe acest drum anevoios al conversiei sufleteşti) şi de *partener* în practici spirituale „eminamente sociale" („dialoguri, corespondențe, predarea şi învățarea în şcoli, formarea individuală etc."). Putem de aceea afirma că grija de sine nu constituie doar o intensificare a „prezenței la sine", ci şi a relațiilor *sociale*.

(4) În aceeaşi ordine de idei, grija de sine poate conduce şi la o intensificare a activității *politice*, mai degrabă decât la lipsa de angajare. (Unul dintre principiile noii „arte de a trăi" pe care Foucault o extrăgea din *Anti-Oedip* s-ar putea dovedi aici relevant: „Nu folosi gândirea pentru a întemeia o practică politică în Adevăr; nici acțiunea politică pentru a

discredita, ca simplă speculație, o linie de gândire. Foloseşte practica politică în calitate de intensificator al gândirii şi foloseşte analiza ca pe un multiplicator al formelor şi domeniilor de intervenție ale acțiunii politice" – Foucault, 2000, p. XIV.) Trebuie să remarcăm un element semnificativ: e adevărat că „antrenamentul" pe care îl implică această grijă se soldează cu instituirea unei „anumite distanțe între subiect şi lume"; însă o atare distanță se dovedeşte „constitutivă pentru acțiune" (Gros, 2005, p. 702). Ar fi vorba de o distanțare ce permite subiectului să nu se lase stăpânit de impulsuri primare sau doborât de panică şi suferință, adică o doză de detaşare datorită căreia subiectul „fortificat" nu îşi pierde cumpătul în situații extreme şi nu reacționează precipitat, înainte de a proba concordanța dintre ceea ce intenționează să înfăptuiască şi principiile de viață asumate.

Gros evocă, în acest context, un faimos episod din *Discursurile* lui Epictet (I, 11), episod asupra căruia se opreşte şi Foucault (2004, pp. 194-195): povestea unui tată care, întorcându-se acasă şi găsindu-şi fiica extrem de bolnavă, fuge, deznădăjduit, lăsându-şi familia de izbelişte. Tocmai pentru că nu s-a îngrijit de sine la timp, tatăl e copleşit de disperare şi îşi abandonează responsabilitățile, arată Epictet. În schimb, un antrenament spiritual corespunzător i-ar fi permis acestuia să nu fie doborât de suferință şi să evalueze cu luciditate tot ce stă în puterea lui să facă într-o asemenea împrejurare, tot ce *se aşteaptă* de la el în calitatea sa de *pater familias*. Departe de a fi sinonimă cu insensibilitatea sau indiferența, distanțarea pe care o recomandă în orice situație filosoful stoic pare să fie un principiu necesar pentru a spori *eficiența* acțiunii morale şi/sau după caz politice. (Probabil că exact în acest sens trebuie înțeleasă şi „detaşarea" care se recomandă în zilele noastre personalului medical în raporturile cu pacienții: un grad ridicat de implicare afectivă şi de empatie s-ar putea nu doar să producă severe traume sufleteşti celor care şi-au asumat sarcina îngrijirii bolnavilor, ci chiar să se dovedească o piedică serioasă în găsirea promptă a unei căi optime de intervenție medicală.)

Aş mai adăuga aici o singură precizare: nici *praemeditatio malorum* şi nici meditația asupra morții nu sunt menite, în viziunea filosofilor antici, să paralizeze acțiunea socială sau să descurajeze implicarea activă în proiecte politice, ci sunt exerciții prin care subiectul dobândeşte o *luciditate*

superioară în deciziile pe care le ia şi în acţiunile pe care le întreprinde. (Amintesc că „a învăţa să mori" echivala cu un mod de viaţă marcat de înţelegerea plenară a faptului că moartea poate surveni în orice moment, ceea ce transforma *iminenţa* morţii într-un criteriu etic şi selectiv pentru acţiunile noastre individuale, ca şi într-un imbold de a-ţi *armoniza* existenţa prin asimilarea unor principii directoare.)

(5) Deplina *concordanţă* sau armonie între „acte" şi „vorbe" constituie o altă dimensiune esenţială a grijii de sine. Foucault insistă asupra faptului că această preocupare centrală nu presupune niciun moment recursul la introspecţie, adică încercarea de a descifra „secretele" sinelui; întregul efort vizează doar anularea oricărui decalaj sau inadvertenţe între conduita personală şi „regulile" de viaţă adoptate. Permanenta raportare la sine, condiţie indispensabilă pentru o duce o viaţă filosofică, nu antrenează astfel privirea unui „hermeneut suspicios", nici pe cea a unui „judecător", ci, mai degrabă, pe cea a unui fel de *administrator* sau *supraveghetor* al propriei existenţe (*contrôleur de travaux veillant*), asigurându-se că nu există diferenţe între „ceea ce spun că trebuie făcut" şi „ceea ce realmente fac" (Gros, 2005, p. 703). În acest sens trebuie apreciată, potrivit lui Foucault, semnificaţia unor exerciţii spirituale care altfel ar părea să solicite un travaliu introspectiv, precum examenul de conştiinţă sau construirea unei „memorii" şi fortificarea sufletească prin citirea şi scrierea de *hypomnêmata*. Gros subliniază, în acest context, faptul că adevărata semnificaţie a sintagmei foucaldiene de „estetică a existenţei" nu rezidă în „exaltarea dandismului", ci chiar în acest efort de a instaura perfecta *armonie* între *logoi* şi *erga*, între principiile acţiunii şi propriul comportament, cu ajutorul unei game largi de tehnici spirituale.

Ne-am putea însă întreba: prin neglijarea oricărei preocupări introspective în favoarea unui mod de viaţă care să oglindească perfect principiile călăuzitoare la care am aderat, nu este oare asimilabil dezideratul antic al grijii de sine unei etici a *datoriei* în accepţie kantiană, o etică ce refuză dimensiunii psihologice (la Kant, „patologice") a subiectului orice relevanţă pentru sfera motivaţiei morale?

Înţeleasă ca o armonie deplină între principii şi fapte, aşa-numita „estetică a existenţei" nu ar putea totuşi echivala cu un mod de viaţă kantian, pentru simplul motiv că practicarea „tehnicilor sinelui" nu se

reduce la respectarea unor datorii morale, ci vizează transformarea personalității şi astfel construirea unui „sine" armonios. Aşa cum am avertizat în atâtea rânduri, grija de sine nu se rezumă la o formă de consecvență morală în conduită (consecvență probată, eventual, prin testul imperativului categoric), ci stipulează veritabila *conversie* sufletească, adică transfigurarea personalității prin intermediul exercițiilor spirituale şi astfel *salvarea* filosofică a subiectului; o miză care, să recunoaştem, este mai ambițioasă chiar şi decât acea modelare a caracterului prin „stabilizarea" înclinațiilor bune, efort temerar pe care îl pretinde de la noi etica *virtuții*.

Asemenea precizări cu privire la semnificația noțiunii de „estetică a existenței" în contextul unei „culturi a sinelui" readuc în prim-plan îndemnul provocator pe care ni-l adresează Foucault: acela de a sesiza în ce mod, cu ce implicații de ordin cultural şi spiritual, „cunoaşterea de sine" ajunge să se opună „grijii de sine". Ajuns în acest punct, Gros nu mai face referire la „momentul cartezian", ci la modul de subiectivare *alternativ* grijii de sine în accepție antică (preponderent stoică), un mod elaborat odată cu dezvoltarea practicilor creştine ale penitenței şi confesiunii: „subiectivare prin cunoaşterea de sine, prin interminabila lectură şi verbalizare a dorințelor" (p. 704). Această nouă dimensiune pe care ar aduce-o creştinismul în practica exercițiilor spirituale fusese analizată de Foucault în cursul din 1980 *Despre guvernarea celor vii*. Ea presupune că armonia sau concordanța pe care o implică *exegeza de sine* nu se mai realizează *între ceea ce spun şi ceea ce fac*, ci *între ceea ce sunt şi ceea ce cred că sunt*.

Pe aceste baze, Gros sugerează şi o posibilă distincție conceptuală: aceea dintre „subiectul etic" al culturii antice a sinelui şi „subiectul moral" pe care îl presupune practicarea introspecției, un subiect scindat, divizat (*coupé*). Formulând problema în termeni dialectici, vom spune că nu doar „dedublarea" este condiția subiectului „moral", ci chiar *înstrăinarea de sine*, o anumită lacună constitutivă ce plasează subiectul în orizontul nelămurit al unei indispensabile „recunoaşteri". „Subiectul moral e separat de sine însuşi printr-un secret şi constrâns la o sarcină indefinită, în chip necesar interminabilă, de a se constitui pe sine ca obiectul unei cunoaşteri obsesive şi totodată inaccesibile" (p. 705). (Se pot interpreta în acest sens multe dintre afirmațiile părinților creştini în legătură cu

practica spovedaniei; voi cita, spre exemplificare, un sfat al marelui duhovnic Arsenie Papacioc: „spovedania nu se termină niciodată şi va trebui să fii atent peste tot. Este o mare greşeală să nu fii «înregistrat» în tot ce faci” – vezi Stancu, 2007, p. 233.) În schimb, subiectul „etic” nu ar fi unul scindat, ci unul pur şi simplu „decalat”, separat de sine (adică de punctul final al dezvoltării sale spirituale) doar prin distanţa ce ne separă de o operă pe care o avem de înfăptuit: în acest caz, însăşi opera vieţii (*œuvre de vie*) sau viaţa ca o operă.

Gros merge mai departe, afirmând că opoziţia dintre subiectul *moral* şi subiectul sau sinele *etic* poate fi înţeleasă şi ca opoziţia dinte două interogaţii fundamentale: „Cine eşti?” şi „Ce faci cu viaţa ta?”. „*Pentru Foucault, întrebarea «Cine sunt?» nu e o întrebare grecească, ci una creştină*” (Gros, 2005, p. 705). În concepţia gânditorului francez, nici chiar *cunoaşterea de sine* pe care o stipulează socratismul nu avea un caracter introspectiv şi nu presupunea un „secret” al Eului. În timp ce întrebarea „Ce faci cu viaţa ta?” capătă semnificaţie într-un „proiect localizat de eliberare (*libération*)”, caracteristic pentru spiritul filosofiei greceşti, „Cine sunt?” ar reprezenta o interogaţie emergentă din practicile creştine ale direcţiei de conştiinţă, ansamblu de practici dezvoltate în primele mânăstiri creştine („ascultările”), având ca obiectiv *supunerea* necondiţionată a discipolului, deplina obedienţă în raport cu Celălalt, personificat de părintele spiritual.

Cum e totuşi posibil ca o întrebare la care eşti solicitat să răspunzi luând propriul *sine* ca punct de plecare să determine aservirea ta, „predarea” ta în mâinile unui „director de conştiinţă”? Răspunsul e că reţeaua complexă în care este integrată o asemenea interogaţie te obligă să te *mărturiseşti* în faţa Celuilalt; fără această *mediere*, descoperirea şi exprimarea „adevărului despre sine” e socotită a fi imposibilă. În viziunea lui Foucault, întreaga problematică a căutării de sine ca o căutare a acelei „identităţi singulare” ce ne-ar defini şi ne-ar fixa fiinţa lăuntrică, veritabilă, „autentică” etc., toată strategia descoperirii „secretelor uitate” care ne constituie în chip real, în fine, complexa tehnică a verbalizării, a mărturisirii adevărului *personal* (găsindu-şi originea în primele practici monahale creştine şi continuându-se astăzi în tehnicile *psihanalitice*), toate acestea reprezintă cheia pentru a înţelege „forma specifică a tendinţei de supunere caracteristică subiectului modern occidental” (p. 706).

Departe de a constitui momentul eliberării de toate „alienările" care au ocultat şi deformat presupusa natură primară a subiectului, de toate reprimările şi „refulările" anterioare, *confesiunea* ar constitui de fapt „momentul celei mai mari supuneri față de celălalt", iar formularea întrebării „Cine sunt?", însăşi „maniera noastră de a ne supune".

Aş remarca aici, din nou, ecoul unei profunde reflecții nietzscheene : „După câte se pare, lucrul esențial «din cer precum şi pe pământ» este, s-o spunem încă o dată, *supunerea* îndelungată, într-o *unică* direcție (...) să recunoaştem totuşi că prin aceasta au fost totodată zdrobite, înăbuşite şi alterate valori de vigoare şi spiritualitate de neînlocuit" (Nietzsche, 1992, § 187, pp. 94-95). Privilegierea, de către Foucault, a *preocupării de sine* în concepție antică în detrimentul *exegezei de sine* de proveniență creştină pare să degaje o aversiune similară cu cea resimțită de Nietzsche față de *dialectica* hegeliană, considerată a fi *„modul de gândire al sclavului"* (vezi Deleuze, 2005, p. 14). Deleuze a arătat, într-o faimoasă monografie, că întreaga filosofie nietzscheană poate fi citită ca o rezistență la dialectică: „supraomul e îndreptat împotriva concepției dialectice asupra omului, iar transvaluația, împotriva dialecticii luării în posesie şi a suprimării alienării" (p. 13). Ne amintim de paginile canonice din *Fenomenologia spiritului* despre „Independența şi dependența conştiinței-de-sine" („Conştiința de sine este *în* şi *pentru sine* atunci când şi prin aceea că ea este în şi pentru sine pentru o altă conştiință-de-sine, adică ea este doar ca ceva recunoscut" – Hegel, 1995, p. 112). La Hegel, raportul cu celălalt este de la bun început circumscris în sfera *luptei pentru recunoaştere*, „aspectul dialectic celebru al relației stăpân-sclav" decurgând din faptul că „puterea este concepută, în cadrul ei, nu ca o voință de putere, ci ca reprezentare a puterii, ca reprezentare a superiorității, ca recunoaştere de către «unul» a superiorității «celuilalt»" (Deleuze, 2005, pp. 14-15). Iar în condițiile în care „ceea ce ni se prezintă ca fiind stăpânul" nu este decât „ideea despre stăpân pe care şi-o face sclavul", „totul e pregătit pentru o scamatorie eminamente dialectică: introducându-se sclavul în stăpân, se observă că adevărul stăpânului este în sclav. În realitate, totul se petrece între sclavi, fie ei învingători sau învinşi" (pp. 94-95).

Cum se explică, aşadar, „strania fatalitate" ce face ca întrebarea „Cine sunt?" să marcheze *dependența* noastră de Celălalt, odată cu

promisiunea unei întoarceri (mijlocite) la sine? Trebuie să înțelegem, arată Gros, faptul că „Cine sunt?” nu e întrebarea primordială, ci numai *ecoul* interogației pe care Celălalt ți-o adresează inițial: „Cine ești?”, „Da, cine ești *cu adevărat*?”. Tocmai șocul provocat de o atare interogație neliniștitoare, iscând în noi bănuiala potrivit căreia „conștiința mea nemijlocită și naivă nu coincide cu ceea ce sunt eu *cu adevărat*” (suspiciunea că nu sunt *conștient* de adevărata mea natură), reprezintă modul prin care Celălalt mi se prezintă ca *indispensabil* pentru descoperirea ființei mele veritabile. „Îmbolnăvindu-mă” de secretul unui Eu neștiut, orientându-mi căutarea de sine, forțându-mă să dau seamă de mine însumi în fața lui și transformându-mă într-un subiect „scindat” lăuntric, Celălalt mă ia în stăpânire: „Cu cât mă caut mai mult, cu atât mai mult ascult de Celălalt” (Gros, 2005, p. 706). Foucault ar contrasta această strategie cu „efectul eliberator” provocat de tipul de întrebare pe care Socrate i-o adresa lui Callicles sau Alcibiade: „Ce faci de fapt cu viața ta?”, întrebare ce nu ar deschide între mine și propriul meu *sine* „distanța unui secret”, ci doar pe aceea a „unei neîncheiate opere a vieții”, pe care sunt somat s-o duc la bun sfârșit.

E drept că analiza pe care tocmai am încercat s-o rezum poate să trezească anumite îndoieli justificate. Îngroșând diferențele dintre practica exercițiilor spirituale în filosofia antică și în creștinism nu se pierd oare din vedere importante filiații și elemente comune? În fond, chiar și relația cu maestrul, semnificând nevoia de *călăuzire* spirituală în procesul automodelării, nu reprezintă în mod evident o descoperire creștină (deși poate fi adevărat că *funcția* maestrului comportă anumite modificări semnificative în creștinism), raportarea la Celălalt fiind recunoscută de Foucault drept o coordonată esențială a grijii de sine în accepție antică. Mai mult decât atât, ne amintim că în școlile de filosofie la care se referă în chip preponderent gânditorul francez, *tăcerea* și *ascultarea* erau considerate a fi modurile autentice ale raportării față de maestru, cel puțin pentru o bună parte a itinerariului spiritual. Să admitem însă faptul că, în asceza filosofică, relația cu maestrul nu implică supunerea *totală* a propriei voințe, anihilarea ei, ci o formă de *parrhêsia* concretizată în practica dialogului liber. Să admitem apoi, ca diferență notabilă, faptul că filosoful antic nu juca rolul unui *duhovnic* creștin (un intermediar al

Divinității, căruia îi mărturisești păcatele pentru a dobândi iertarea); confidențele personale pe care le făceai filosofului aveau doar rolul de a-l ajuta pe acesta să-ți indice „terapia" adecvată, precum și de a verifica gradul în care ai transpus în propria viață învățăturile sale.

În altă ordine de idei, chiar dacă vom rămâne la convingerea că Foucault exagerează în formularea tezelor sale – fiind parcă obsedat să scoată permanent în evidență diferențe și discontinuități operând în medii ce se înfățișează la prima vedere drept „omogene" –, cred că ideile directoare ale analizei sale pot fi acceptate în formulări ceva mai moderate. Putem, desigur, înțelege miza *existențială* pe care o comportă lectura tranșantă propusă de gânditorul francez: reașezată în rând cu alte practici ale grijii de sine, „cunoașterea de sine" nu ar mai coincide cu o formă fundamentală de *introspecție*, funcția examenului de conștiință reducându-se la verificarea coerenței dintre principii și fapte. Supoziția centrală ar fi că, pentru a dobândi acea *seninătate* la care aspiră orice ființă umană – pentru a te elibera de dorințe și temeri în fond nejustificate –, *nu este nevoie de introspecție*, adică nu este necesar să te întrebi cine ești *cu adevărat*, solicitând astfel „medierea" Celuilalt pentru a afla propriul *tău* „secret" și instituind o scindare lăuntrică între tine și „sinele" tău tainic; ai nevoie doar de *atenție* în practicarea exercițiilor spirituale.

E totuși posibil să îți modelezi viața în conformitate cu anumite principii fără să sondezi în *profunzimile* sinelui, întrebându-te „cine ești *cu adevărat*"? E posibilă chiar și o formă minimală de control și stăpânire de sine în absența unei inevitabile *dedublări*, scindări interioare? („În realitate și din fire orice om e o unitate – spune un personaj al lui Huxley; dar tu ai transformat în mod artificial unitatea asta într-o trinitate. Un om inteligent și doi imbecili, iată ce ai făcut din tine. Un admirabil mânuitor de idei, asociat cu un individ care, în ceea ce privește cunoașterea de sine și percepția, e un întârziat mintal; și perechea asta s-a asociat cu un trup nătâng care habar n-are de tot ceea ce face și simte, care nu se pricepe la nimic, care nu știe nici cum să se folosească de el însuși, nici de cele ce se află în preajma lui. Doi imbecili și un intelectual. Omul e însă o democrație, unde domnește majoritatea. Trebuie să iei măsuri cu privire la această majoritate." – Huxley, 1974, p. 27)

Chiar dacă grija de sine ni s-ar părea impracticabilă în forma exactă înfățișată de Foucault, va trebui să recunoaștem meritele analizei sale

măcar prin prisma concluziei pe care aceasta o angajează cu privire la *cultura modernă*. Putem astfel considera că o disociere categorică a „grijii de sine" de „cunoaşterea de sine" e imposibil de operat în spaţiul filosofiei antice şi cu atât mai mult în context socratic; există însă motive puternice pentru a vedea în această scindare un diagnostic corect al modernităţii. La fel, chiar dacă vom considera că răspunsul la întrebarea „Cum să trăiesc?" e condiţionat la origini de răspunsul la întrebarea „Cine sunt?", important e să înţelegem faptul că Foucault atrage atenţia asupra unei *rupturi* simptomatice pentru epoca modernă, când introspecţia pierde orice forţă de *transformare* a personalităţii şi desăvârşire morală, ca, de altfel, şi miza ei de ordin *spiritual*.

Pentru a încheia caracterizarea grijii de sine în interpretare foucaldiană, să remarcăm modul în care preocupările teoretice ale gânditorului francez din ultimii ani de viaţă se integrează firesc în ansamblul operei sale: „încă o dată Foucault are în vizor ştiinţele umane" (Gros, 2005, p. 707), legătura esenţială dintre „imperativul ascultării" şi „obiectivarea subiectului", evaluată de data aceasta în cadrul oferit de practicile creştine ale confesiunii. E adevărat că, în context creştin, obiectivarea se face prin intermediul unei „verbalizări active", ţinând de specificul spovedaniei; însă această practică ar deschide, potrivit gânditorului francez, calea spre o obiectivare „venită direct de la Celălalt", sinonimă cu acea alocare a unei identităţi şi „normalizare" pe baza tehnicilor disciplinare, asupra căreia am insistat în secţiunea precedentă. Psihologia sau psihanaliza se dovedesc neputincioase în faţa strategiilor biopolitice de „regularizare a existenţei" (atunci când nu sunt chiar produsul acestora, aşa cum avertizam anterior). Motivul pentru o atare situaţie e că „ceea ce ne încarcerează nu este o identitate abstractă, fixată în studii statistice de către ştiinţele umane, în detrimentul unei identităţi concrete şi personale pe care doar o analiză privată ar fi capabilă să o scoată la iveală"; „mai degrabă, însăşi problema unei identităţi este cea care ne fixează de la început într-un dispozitiv de obedienţă", aşa cum însăşi întrebarea „Cine sunt?" atestă fixaţia noastră asupra „unui adevăr singular care nu a existat niciodată decât în promisiunea Celuilalt" (p. 707).

O ultimă dimensiune a opoziţiei dintre subiectivarea antică şi cea creştină, subliniată în cursul din 1980 dar atestată şi în cel din 1982,

angajează „orizontul de abnegație, sacrificiu și renunțare la sine" în care s-ar desfășura practicile creștine ale mărturisirii. Cunoașterea de sine, adică obiectivarea subiectului într-un discurs care să dea seamă de „adevăratul" sine, de identitatea singulară a acestuia, nu ar constitui în realitate un scop autarhic, ci doar un pas intermediar, un moment necesar pe drumul *renunțării la sine*. Există o legătură indisolubilă între exigența adresată subiectului de a se constitui ca obiect al cunoașterii și cea reclamând renunțarea la sine și „moartea" subiectivității sublimate: „cu cât caut mai mult să mă cunosc pe mine însumi, cu atât exist mai puțin pentru mine însumi" (p. 708). La acest nivel, Foucault ar fi înclinat să pună în opoziție *grija* (antică) de sine și *renunțarea* (creștină) la sine, conchide Gros.

S-ar impune totuși o determinare mai precisă a sensului renunțării la sine în ascetismul creștin. Pe de-o parte, ne amintim modul în care Hadot insista asupra semnificației exercițiilor spirituale în filosofia greacă și latină ca fiind sinonimă tocmai cu o suprimare a individualității și o accedere în registrul Rațiunii universale. Pe de altă parte, se poate susține, cu bune temeiuri, că asceza creștină implică într-adevăr o renunțare la *individualitate* – aceasta fiind motivația generală a luptei cu patimile, una mai aspră decât în orice școală de filosofie antică – dar nu și o renunțare la *personalitate*. Creștinismul comportă în chip esențial o dimensiune personală, *chipul* fiecărei persoane umane – sinonim cu o perspectivă unică, singulară, asupra Divinului – fiind de neșters prin „îndumnezeirea" firii umane. Iau drept mărturie câteva afirmații dintr-un text aparținând arhimandritului Sofronie; nu e însă mai puțin adevărat că afirmații similare pot fi întâlnite în întreaga literatură creștină, mai cu seamă în cea de factură ortodoxă. „Persoana... e singulară și unică" (Sofronie, 2007, p. 56); „El ne-a creat pentru a fi uniți cu Ființa Sa Dumnezeiască, fără a distruge caracterul nostru personal" (p. 158); „Deși în realizarea ei ultimă rugăciunea în Numele lui Isus unește pe deplin omul cu Hristos, ipostasa umană nu se șterge, nu se pierde în Ființa Dumnezeiască precum o picătură de apă în ocean... Pentru creștini, Ființa, Adevărul, Viața nu sunt un «ce», ci un «cine». Unde nu există o formă personală de existență, nu există nicio formă vie" (pp. 162-163).

S-ar părea, în concluzie, că „postmodernitatea" atestă o semnificativă oscilație între modalități sensibil diferite de raportare la problema *sinelui* și de asumare a unei „identități personale":

1) Pe de-o parte, climatul sociocultural „expresivist" în care trăim (și ale cărui surse ar trebui plasate, conform interpretării lui Ch. Taylor, în Romantismul german) favorizează încă raportarea la „sine" ca la un *secret* al ființei umane, ca la o origine inaccesibilă în chip nemijlocit, atestând maniera fiecăruia de a „realiza" umanitatea. Modelul de subiectivare corespunzător în acest caz solicită „exegeza de sine" ca metodă indispensabilă pentru a descoperi adevărul despre noi înșine și a scoate la iveală resorturile tainice ale fiecăruia dintre noi, o atare practică a introspecției, originată în exercițiul creștin al confesiunii și prelungită astăzi în procedurile psihanalizei, presupunând cu necesitate medierea Celuilalt, fie el duhovnic sau terapeut, într-un proces în fond interminabil de regăsire a „adevăratei" naturi umane.

2) Pe de altă parte, se atestă provocarea de a dezvolta, pe urmele unor gânditori precum Foucault, o „cultură a sinelui" cu rădăcini profunde în filosofia elenistică și romană, angajând o raportare la „sine" nu ca la un „secret" originar, ci, mai degrabă, ca la un stadiu *final* sau o operă de înfăptuit, față de care omul „așa cum este", needucat, neantrenat filosofic prin practica exercițiilor spirituale, s-ar afla în „decalaj". Din această perspectivă, metoda recomandată presupune punerea între paranteze a „interiorității" și concentrarea pe actul de a „încorpora" un discurs de adevăr, pe efortul de a-ți transforma radical viața și felul de a fi în conformitate cu un model asumat plenar, „sinele" devenind un nume ce atestă o existență împlinită, armonioasă, altfel spus, reușita celui care a știut să se îngrijească de „sufletul" său (ar decurge de aici că nu oricine ajunge să posede un „sine", adică să își aparțină cu adevărat).

3) În fine, timpul nostru se vede marcat de o atracție resimțită din ce în ce mai acut pentru disoluția „budistă" a oricărui concept ferm de „identitate personală". Aceasta revine la a spune că, în fond, „sinele" *nu există* și că Eul e doar „cuierul pe care stau agățate costumele diferitelor roluri", pentru a mai apela o dată la sugestiva metaforă a lui Goffman. Un astfel de montaj se poate dovedi, cel puțin la prima vedere, eliberator, în sensul în care ne antrenează în jocul liber al proliferării „voioase" de personaje, al construcției de identități multiple și polimorfe, al unei

anumite „schizoidii" ce înlocuieşte idealul autenticității cu unul al creativității, al (re)inventării permanente de sine. Să adăugăm că o atare viziune asumă realitatea primară a dorinței în raport cu „subiecții" ei, acordându-se cu o concepție despre dorință nu în termeni de *lipsă*, ci ca producție de *real* (iar nu de simple conținuturi fantasmatice): „Dacă dorința produce ceva, ea produce real. Dacă dorința e producătoare, ea nu poate să fie producătoare decât în realitate, şi de realitate... Dorinței nu-i lipseşte nimic, nu este lipsită de obiect. Mai curând, subiectul este cel de care duce lipsă dorința, sau dorința este lipsită de subiect fix; nu există subiect fix decât prin reprimare... Nu dorința se sprijină pe nevoi, ci dimpotrivă, nevoile sunt cele care derivă din dorință: sunt contra-produse în realul pe care-l produce dorința" (Deleuze şi Guattari, 2008, pp. 36-37).

Dar fie că avem capacitatea de a ne construi propria poveste ca pe un roman-fluviu cu *n* personaje sau doar ca pe o narațiune într-un singur registru, la persoana I, cred că o anumită persistență a modelului *personalist* creştin continuă să ne marcheze identitățile „fracturate" chiar şi în contextul secularizat al modernității „târzii". Îmi propun să discut în continuare despre aceste aspecte, ca o provizorie încheiere a parcursului nostru.

***

Chiar şi cei mai impetuoşi, mai verbali, mai copii dintre noi (adică aceia care tind să ocupe tot spațiul disponibil, pentru a evoca o formulă penetrantă aparținând lui Simone Weil), chiar şi cei mai puțin smeriți dintre noi, mai trufaşi, suntem, la ocazii, cutremurați de o bănuială înfricoşată: la drept vorbind, de ce *eu*? De ce să cred că am într-adevăr ceva de spus, câtă vreme ştiu că există în jur alții mai buni, mai ştiutori, mai inteligenți decât mine, pe care nu e greu să-i remarc (în acele rare momente când uit să-i privesc de sus)? De ce să dau glas unei singure idei, oricărei idei, când am certitudinea că altcineva a formulat-o deja mai bine, a pătruns-o mai adânc, a trăit-o mai din plin?

De fapt, de ce să mă opresc doar aici? Ce rost mai are să spun ceva, orice, să jenez cu prezența mea nesocotită pe ceilalți? Să le fac

concurență, în orice fel, chiar şi involuntar? De ce să le repir oxigenul? De ce să fie irosite resursele împuținate ale planetei pe făptura mea inutilă? (Exercițiu de kenoză *à la* Simone Weil: „A vedea un peisaj aşa cum e atunci când nu sunt de față... Când mă aflu undeva, tulbur liniştea cerului şi a pământului cu respirația şi bătăile inimii mele" – 2003, p. 81.)

Un filosof analitic precum J. Rachels considera că argumentul decisiv împotriva egoismului normativ este încapsulat de următoarea interogație: ce te face pe tine aşa de *special*, atât de valoros şi deosebit în raport cu toți ceilalți oameni, încât să fie legitim ca interesele tale să primeze mereu în raport cu interesele celorlalți? (vezi Rachels, 2000, p. 87). De fapt, continua Rachels, tocmai absența unor diferențe cu adevărat semnificative în privința nevoilor şi dorințelor oricărei ființe umane constituie *temeiul* pentru care trebuie să îți pese de interesele celorlalți în aceeaşi măsură în care îți pasă de propriile tale interese şi aspirații (sau, în termenii minimalistului Ogien (2007), să acorzi o „considerație egală" vocii şi revendicărilor fiecărei persoane). Nu e oare acesta momentul unei veritabile „conversii" morale, momentul în care conştientizezi că ai obligații față de ceilalți tocmai pentru că ceilalți sunt, în fond, la fel ca tine, sunt *semenii* tăi?

Sunt încredințat că *solidaritatea* umană astfel indusă şi susținută e cât se poate de lăudabilă. Chiar şi pentru un gânditor antiesențialist şi atât de atent la diferențe cum este Rorty, sarcina morală directoare o constituie lărgirea lui „noi" până la înglobarea celor care, până mai ieri, nu erau decât „ei" – vezi Rorty, 1998, p. 299. (Narațiunile cu caracter „strict" literar sau etnografic, descriind suferințele şi umilințele unor semeni îndepărtați, vor fi contribuit la realizarea acestui deziderat într-o măsură mult mai mare decât teoriile etice ale modernității, adăuga filosoful pragmatist.) Îndrăznesc totuşi să afirm (şi cred că Rorty ar fi fost de acord, câtă vreme distinge clar între abordarea universalistă de sorginte kantiană şi sensibilitatea la cruzime, suferință şi intoleranță, sensibilitate caracteristică ironistului liberal) că dezideratul solidarității umane, aşa cum este înțeles de obicei, nu comportă numai o „bază" fragilă, ci una profund *incorectă*, în măsura în care presupune o operație de *nivelare* a indivizilor.

Însă „incorectă" în raport cu ce? (Aici mă despart de Rorty, de credința sau năzuința lui potrivit căreia gândirea „emancipată" ar putea lăsa pentru totdeauna în urmă discuțiile pe tema „întemeierii".) Să vedem. Este, cu siguranță, în folosul societății ca indivizii să creadă că toți suntem la fel şi din acest motiv să existe solidaritate umană şi întrajutorare. Pe bună dreptate s-a spus, de pildă, că mila pe care ți-o trezeşte suferința aproapelui decurge dintr-un soi de identificare imaginară cu acesta: simți că acelaşi lucru, într-o situație similară, te-ar face şi pe tine să suferi la fel de mult, recunoşti astfel înrudirea de natură dintre tine şi seamănul tău. (Unii autori continuă prin a afirma că mila e direct proporțională cu capacitatea noastră de recunoaştere în celălalt, acesta fiind şi motivul pentru care ne este milă într-o măsură mult mai mare de persoanele bune, de vreme ce toți ne considerăm în sinea noastră nişte oameni buni.)

Problema cu acest tip de fundament al solidarității cred că este următoarea: de la plasarea cât se poate de legitimă a tuturor ființelor umane în aceeaşi situație ontologică primară se alunecă extrem de uşor la ştergerea diferențelor notabile dintre noi. Iar dacă vom gândi astfel, o *singură* viață nu va mai valora atât de mult, sacrificiul unora ni se va părea aproape firesc, iar reducerea la tăcere a altora nu ni se va mai părea atât de gravă. Dacă oricum suntem cu toții la fel, ce mai contează, la o adică, o singură viață, o singură fericire, o singură voce? Contează interesele grupului, ale neamului, ale speciei (interese care se identifică întotdeauna, în mod suspect, cu interesele celor care dețin puterea). O asemenea concepție conferă o dimensiune „naturală" (se înțelege, în condiții speciale) atât sacrificiului de sine, renunțării la fericirea personală sau chiar la propria viață de dragul celorlalți, cât şi sacrificării altora, persoane sau grupuri minoritare, cu condiția ca acest sacrificiu să servească intereselor majorității, ale grupului, ale „umanității" etc. Iată cum „supererogația" şi utilitarismul pot să revendice un suport psihologic comun.

Cred că o asemenea mentalitate gregară este pe bună dreptate contestabilă de pe pozițiile unei „etici a responsabilității față de alteritate", adică ale eticii „postmoderne" (vezi White, 1990). Este însă important să înțelegem că însăşi tradiția creştină se opune categoric „spiritului de

turmă". În fond, moştenirea creştină la care se referă şi Rorty (2006, p. 371) nu este doar cea a Raţiunii universale ca „surogat secular pentru divin", Raţiune ipostaziată în persoana fiecărei fiinţe umane; ea este, în aceeaşi măsură, şi cea a *unicităţii* „chipului" hărăzit şi a *singularităţii* „chemării" pe care Dumnezeu o adresează fiecărei persoane.

Povestea ta este unică şi aşteaptă să fie spusă, te aşteaptă să o trăieşti. Expresia gândurilor tale este şi ea unică şi irepetabilă. (Şi ce sunt gândurile în absenţa *unei* expresii? Mai puţin decât nimic, mai puţin decât nimicul.) Credinţa creştină presupune să preţuieşti fiecare fir de iarbă al creaţiei, dar să te preocupe mai întâi de toate propria mântuire. Numai că drumul acesta conduce de la frica de Domnul şi dorinţa de a dobândi viaţa veşnică, la iubirea necondiţionată pentru aproapele tău atât de *îndepărtat*. Este un drum al iubirii, al iubirii care „nu poate fi poruncită", însă e sădită în inima ta, şi poate rodi atunci când e cultivată.

Aceasta e raportarea *dreaptă* la „aproape", nota S. Weil (2003, p. 180): „A fi mereu gata să admiţi că un altul e altceva decât ceea ce citeşti în el când se află de faţă (ori te gândeşti la el). Sau, mai degrabă, a citi în el că e în mod sigur altceva, poate cu totul altceva decât ceea ce tu citeşti. Fiecare fiinţă strigă în tacere pentru a fi citită altcumva".

Suntem fraţii tăi, ne uneşte aceeaşi chemare superioară, dar dincolo de această structură „formală", fiecare e chemat să-şi găsească drumul în felul său, adică, în limbaj tradiţional, să-şi actualizeze *propria* „asemănare". Fiecare om e o perspectivă unică şi irepetabilă *a* dumnezeirii, o perspectivă unică şi irepetabilă *asupra* dumnezeirii. Desigur că drumurile noastre, „asemănările" noastre *cu Celălalt* se pot asemăna *între ele*, desigur că putem decela unele tipare, anumite categorii; la limită însă, relaţia, în insondabila ei profunzime, comportă numai doi termeni, doi parteneri. Este vorba despre o relaţie eminamente *personală*, între o persoană umană şi un Dumnezeu personal. O relaţie de-a lungul căreia înveţi să citeşti chipul Celuilalt pe orice chip, o relaţie în care, pe măsură ce îi recunoşti pe toţi ca fiind fraţii tăi, devii *un străin pentru tine însuţi*. Aşa cum spunea atât de frumos aceeaşi S. Weil, „a iubi un străin ca pe tine însuţi presupune, în contrapartidă, a te iubi pe tine însuţi ca pe un străin" (p. 102).

Iată de ce consider că recunoaşterea Diferenţei, iar nu a presupusei Identităţi esenţiale a tuturor oamenilor, ne poate responsabiliza mai

plenar. Stranietatea recunoscută a celuilalt eliberează în mine angoasa propriei mele stranietăți. Mă simt locuit de o viață străină și integratoare, conțin ceea ce mă conține. Transcendența celuilalt pe orizontală reconduce la transcendența Celuilalt pe verticală, deci la transcendență pur şi simplu. Şi atunci, avem şansa să înțelegem „vorba ciudată a lui Augustin: e în noi ceva mai adânc decât noi înşine" (C. Noica, 1990, p. 5).

E adevărat că arhimandritul Sofronie, de pildă, enunță la un moment dat, răspicat, faptul ca iubirea de Dumnezeu pe care ascetul o experiază merge „până la ura de sine" (2004, p. 240). Fără îndoială că această afirmație radicală se sprijină pe anumite versete evanghelice (cum ar fi *Luc.*, 14, 26 sau *Ioan*, 12, 25). Dar asemenea referințe nu dizolvă neliniştitoarea ei stranietate, ba chiar impresia de tensiune, de inadvertență cu ceea ce ştim a fi porunca centrală a Evangheliilor (*Mat.*, 22, 37-40): iubeşte-l pe Dumnezeu şi iubeşte-l pe aproapele tău *ca pe tine însuți*. O astfel de iubire nemărginită izvorăşte din înțelegerea faptului că atât tu, cât şi aproapele tău sunteți creați după chipul şi întru asemănarea lui Dumnezeu. Iar atunci, cum să te *urăşti* pe tine însuți?

Desigur că aici nu este nicio contradicție. Mai mult, înțelegerea corectă a afirmației lui Sofronie cred că ne oferă o necesară completare la teza *unicității* „chipului" hărăzit. Acelaşi scriitor creştin ne aduce aminte că libertatea este darul cel mai de preț hărăzit omului. Însă libertatea mea e „neantul" meu, este spațiul creat prin retragerea lui Dumnezeu, cum ar spune Simone Weil. Ascetul care experiază taina iubirii veşnice, a pogorârii luminii necreate în inima sa, nu ar mai vrea să fie privat pe veci de această lumină. El ajunge astfel să „urască" distanțarea sa de Dumnezeu şi tot ceea ce o perpetuează; el ajunge să se urască pe „sine", adică să regrete tot ceea ce îl trage înapoi, în această lume, interpunându-se între el şi Divinitate. În niciun caz însă ascetul nu-şi va urî condiția de creatură după „chipul" Divinității, condiție în absența căreia nu ar fi cu putință comuniunea. Ascetul încearcă să fie „una cu Dumnezeu", şi tocmai în contextul acestui efort survine, s-ar părea, o taină minunată. În loc să conducă la o ştergere a personalității, la o des-figurare a „individualității" sale, aşa cum se tem uneori *teoreticienii* fenomenului mistic, efortul ascetului conturează o asemănare eminamente *personală* cu divinitatea. De aici cred că decurge un adevăr formidabil: *este cu*

adevărat original abia cel care nu îşi propune să fie original. Reuşeşte să reveleze „chipul" său *unic* şi nepieritor, „asemănarea" sa *originală* cu Dumnezeu (încă o dată, „originalul" şi „originarul" îşi dezvăluie indistincţia liminală), tocmai acela care lasă în urmă orice asemenea ambiţii personale. Nu acela care se străduieşte, mânat de egotism, de o importanţă exagerată acordată propriei persoane, să fie original cu tot dinadinsul, ci, din contră, acela care se smereşte cel mai mult, acela a cărui curăţenie sufletească anihilează impulsurile demonice ale orgoliului, ale slavei deşarte. Doar mărturia celui din urmă va fi *autentică.*

„Cine ţine la sufletul lui îl va pierde, iar cine-şi pierde sufletul lui pentru Mine îl va găsi" (*Mat.*, 10, 39).

Sofronie poate afirma atunci categoric: „individul şi persoana sunt cei doi poli opuşi ai fiinţei umane. Unul exprimă punctul extrem la care ajunge diviziunea (...); celălalt se referă la «chipul lui Dumnezeu», după care a fost creat Adam, în sânul căruia se concentrează potenţial întreaga umanitate" (2004, p. 121). În lumina acestor precizări, cred că începem să înţelegem şi de ce isihastul, chiar dacă e retras în pustie, trăieşte la o intensitate mai mare decât toţi ceilalţi oameni suferinţele lumii: „fiindcă le trăieşte având conştiinţa creştină a caracterului unic şi a valorii veşnice a fiecărei persoane umane" (p. 249).

În dialectica speculativă, „absolutul celuilalt e, cu necesitate, acelaşi" (împrumut o formulă aparţinând lui J. Derrida, 1998, p. 126); din punctul de vedere al misticii „postmoderne", nu ai niciodată acces la „adevărul" tău, ci numai la adevărul celuilalt. Adevărul e întotdeauna *al Celuilalt,* sau nu e deloc. Voi evoca un ultim gând răscolitor al lui S. Weil (2003, p. 113): „Crima reală nu e perceptibilă. Nevinovatul care suferă ştie adevărul despre călăul lui, călăul nu ştie acest adevăr. Răul pe care nevinovatul îl resimte înăuntrul lui se află în călău, dar acolo nu e un rău resimţit. Nevinovatul poate cunoaşte răul doar ca suferinţă. Ceea ce criminalul nu poate simţi e crima însăşi. Ceea ce nevinovatul nu poate simţi e nevinovăţia. Nevinovatul e cel care poate simţi infernul".

Etică „postmodernă"? Mistică „postmodernă"? Dar ce e „postmodern" şi ce e „inactual" în toată această discuţie? E greu de formulat un răspuns lipsit de echivoc, în primul rând din cauza acestei marote a

„postmodernului”, a „inflației” de postmodernisme autoproclamate, între care devine dificil să reperezi chiar şi vagi asemănări de familie.

E limpede că, din multe puncte de vedere, considerațiile de mai sus par desuete în ochii „emancipaților”. Pentru unii, orice referință religioasă e semnul unui spirit învechit, încorsetat de tradiție, lipsit de acel curaj care îți permite să te confrunți cu realitatea nudă a existenței umane, în contingența ei radicală. Alții merg mai departe şi afirmă că orice tentativă de a impune o finalitate vieților noastre e abuzivă: conştientizând „uşurătatea” ființei şi „jocul de zaruri” care ne descrie existența efemeră, nu ne vom mai încăpățâna să vedem în toate acestea un *rost*. Cei mai subtili se pretind a fi gânditorii „postmetafizici”, cei pentru care orice interogație cu privire la *bazele* moralei, la *temeiul* moralității, e depăşită, e inactuală, semnalând o conştiință încremenită în trecut, într-o vârstă „metafizică” a umanității. „Postmodern” ar fi atunci să afirmi: nu ştiu şi nu vreau să ştiu *de ce* pot fi moral, care e temeiul moralității; această cale nu a dus până acum nicăieri, alimentând doar certuri nesfârşite şi neimplicând nicio *transformare* a vieții morale. Vreau doar să ştiu cum putem deveni *mai* morali, adică mai solidari, mai înțelegători, mai atenți la nevoile altora; vreau doar să ştiu cum poate fi „maximizată” moralitatea.

O asemenea abordare neopragmatistă nu e însă adecvată „condiției postmoderne”, cel puțin în accepția pe care a evidențiat-o Lyotard (2003). Dincolo de naivitatea oricărei „depăşiri” (fatalmente metafizice) *a* metafizicii, se poate reproşa o aplicare abuzivă a criteriului performativității într-o sferă (cea a vieții morale) ce rezistă unei asemenea înglobări. Oricum, chiar dacă ne-am rezuma la o dezbatere cu privire la „maximizarea” moralității, nu putem ocoli întrebarea de gradul doi, metainterogația: în fond, de ce ne pasă de aşa ceva? De ce ne preocupă sporirea moralității în registrul relațiilor interpersonale? Orice răspuns imaginabil va angaja, în mod inerent, o „metafizică a moravurilor”. Vom discuta din nou despre *temeiuri*, chiar dacă voalat, indirect, aluziv; vom face metafizică „fără haine de gală”, vorbind despre natura umană sau despre natura legăturii sociale. Şi chiar dacă ne vom dispensa de vocabularul tradițional, de un întreg eşafodaj conceptual, îi vom păstra „sintaxa”.

Se poate însă considera că postmodernitatea semnifică tocmai o sensibilitate exacerbată pentru diferențe şi că, în acest sens, o etică întemeiată pe recunoaşterea înfiorată, religioasă, a Diferenței se plasează în mod indubitabil pe un făgaş postmodern.

Trebuie spus că o „etică a responsabilității față de alteritate" rezonează şi cu acea schimbare de perspectivă asupra limbajului care este simptomatică pentru modernitatea „târzie". Nemaiputând fi considerat terenul propice pentru utopia consensului rațional, discursul uman este „spart", pulverizat într-o infinitate de discursuri singulare, eterogene. Şi totuşi, între aceste voci singulare se înfiripă şi se mențin, aproape miraculos, anumite punți de legătură, oricât de fragile ar fi acestea. E nevoie măcar de *doi* pentru a juca orice joc de limbaj. La egală distanță de ficțiunea limbajului comun şi de cea a idiomului privat, discursul e privit mai degrabă ca o rețea în continuă expansiune (www), excluzând atât consensul deplin, cât şi radicala neînțelegere. Mereu înțelegi ceva, *alt*ceva. Discursul e o mare fugă, un neîntrerupt du-te-vino al semnificanților, un mediu instabil şi volatil în care „se" creează permanent noi legături de sens pe ruinele celor vechi. Iată de ce, plasând toate jocurile de limbaj sub semnul unei „agonistici generale" (aşa cum procedează, atât de heraclitean, Lyotard), eşti nevoit să accepți că, în fond, *nu discutăm unii cu alții pentru a ne înțelege, ci pentru că aşa ne vin idei noi.*

Ce aştepți de la celălalt atunci când vorbeşti? Speri să-l seduci, să-l convingi, să-l învingi? Să-l iriți? Să-l emoționezi? Să-i dai de gândit? Sau nu vrei *decât* să fii înțeles?...

De fapt, înțelegerea *celuilalt* nu reprezintă, la limită, decât un fericit „accident" în comunicare, un eveniment rar şi surprinzător, depinzând de anumite afinități, de eventuale experiențe sau trăiri similare pe care *se întâmplă* să le ateste partenerii de dialog, sau cel care vorbeşte cu cel care doar îl ascultă. Raritatea acestor momente când se găsesc întrunite condițiile unei înțelegeri autentice nu ne reduce însă la tăcere. Rareori nedumerirea crescândă a celuilalt ne împiedică să vorbim mai departe, foarte rar tăcerea lui ne va face să şovăim, să ne bâlbâim, să devenim nesiguri pe noi. În fond, împărtăşim cu toții acelaşi secret. Continuăm să vorbim, chiar dacă am aflat demult, parcă dintotdeauna, acest lucru tulburator pe care evităm să-l mărturisim, înfiorați de atâta singurătate.

Continuăm să vorbim, chiar dacă ne înțelegem atât de rar, asumându-ne posibilitatea ca vorbele noastre să trezească în celălalt, în cel mai bun caz, reacții bizare și gânduri neprevăzute, acceptând, cu alte cuvinte, efectele oblice și adesea „per-verse" ale comunicării. Continuăm să vorbim – la fel cum continuăm să citim ce scriu alții, ca și cum vorbirea însăși nu ar fi altceva decât o scriitură volatilă și aproape indescifrabilă. *Aproape*. Continuăm să vorbim, ispitind necunoscutul *din* noi, fiindcă numai șansa firavă a acestui *schimb* de efecte poate face „vorbirea" să vorbească în continuare.

Și așa ne vin idei noi. Mergem mai departe.

Bibliografie

ADORNO, Th., *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973; *Jargon de l'authenticité: De l'idéologie allemande*, trad. E. Escoubas, Paris: Ed. Payot, 1989.

AGAMBEN, G., *Homo sacer. Puterea suverană şi viaţa nudă*, trad. Al. Cistelecan, Cluj: Ed. Idea Design & Print, 2006.

AGAMBEN, G., *Ce rămâne din Auschwitz. Arhiva şi martorul*, trad. Al. Cistelecan, Cluj: Ed. Idea Design & Print, 2006.

AGAMBEN, G., *Starea de excepţie. Homo sacer, II, 1*, trad. Al. Cistelecan, Cluj: Ed. Idea Design & Print, 2008.

AL-GEORGE, S., *Comentariu la* Bhagavad-gītā, Bucureşti: Societatea Informaţia, 1992.

AMIR, L., „Philosophical Practice: A Method and Three Cases", în *Practical Philosophy*, vol. 6.1 (pp. 36-41), 2003.

ANSCOMBE, G.E.M., „Modern Moral Philosophy", în *Philosophy 33,* Nr. 124 (January 1958), disponibil la: http://www.philosophy.uncc.edu/mleldrid/cmt/mmp.html.

ARENDT, H., *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*, trad. M. Ziegler, Paris: Ed. Payot & Rivages, 2002.

ARISTOTE, *La métaphysique*, vol. I şi II, trad. şi comentariu J. Tricot, Paris: Vrin, 1953.

ARISTOTE, *Poétique*, trad. J. Hardy, Paris: Les Belles Lettres, 1969.

ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, trad. V. Décarie, Paris: Vrin, 2007.

ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, trad. S. Petecel, Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988.

ARISTOTEL, *Protrepticul*, trad. B. Mincă şi C. Partenie, Bucureşti: Ed. Humanitas, 2005.

AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France, coll. «Quadrige», 2004.

AUBENQUE, P., *Problema fiinţei la Aristotel*, trad. D. Gheorghe, Bucureşti: Ed. Teora, 1998.

BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris: Ed. Hachette, 2000.

BAUMAN, Z., *Etica postmodernă*, trad. D. Lică, Timişoara: Ed. Amarcord, 2000.

BLANCHOT, M., „Logos şi Thanatos", trad. A. Ledeanu, în *Secolul XX*, nr. 325-327, 1988.
BORELLA, J., *Penser l'analogie*, Genève: Ed. Ad Solem, 2000.
CAMUS, A., *Fața şi reversul*, *Nunta*, *Mitul lui Sisif*, *Omul revoltat*, *Vara*, trad. I. Mavrodin, M. Simion, M. Morariu, Bucureşti: Ed. RAO, 1994.
COMTE-SPONVILLE, A., *Petit traité des grandes vertus*, Paris: Ed. du Seuil, coll. «Points», 2001.
COTTINGHAM, J., „Partiality and the Virtues", în R. CRISP (ed.), *How should one live? Essays on the Virtues*, Oxford University Press, USA, 1998.
DAVIDSON, A., „Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy", *Introducere* la P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trad. M. Chase, Oxford UK şi Cambridge USA: Blackwell Publishers Ltd., 1995.
DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Capitalism şi schizofrenie (I): Anti-Oedip*, trad. B. Ghiu, Piteşti: Ed. Paralela 45, 2008.
DELEUZE, G., *Nietzsche şi filosofia*, trad. B. Ghiu, Bucureşti: Ed. Fundației Culturale Ideea Europeană, 2005.
DE LIBERA, A., *Gândirea Evului Mediu*, trad. M. Zgărdău şi I. Zgărdău, Timişoara: Ed. Amarcord, 2000.
DERRIDA, J. / CAPUTO, J.D., *Deconstruction in a Nutshell*, New York: Fordham University Press, 1997.
DERRIDA, J., DUFOURMANTELLE, A., *De l'hospitalité*, Paris: Ed. Calmann-Lévy, 1997.
DERRIDA, J., „Economimesis", în *Mimesis. Des articulations* (vol. col.), Paris: Ed. Flammarion, 1975.
DERRIDA, J., „Foi et savoir. Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison", în *La religion* (Séminaire de Capri sous la direction de J. Derrida et G. Vattimo), Paris: Ed. du Seuil, 1996.
DERRIDA, J., *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Paris: Ed. Galilée, 2005.
DERRIDA, J., „Violență şi metafizică. Eseu despre gândirea lui Emmanuel Lévinas", în *Scriitura şi diferența*, trad. B. Ghiu şi D. Țepeneag, Bucureşti: Ed. Univers, 1998.
DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuş, Iaşi: Ed. Polirom, 1997.
ECO, U., „Anti-Porfiriu", în G. Vattimo şi P.A. Rovatti (ed.), *Gândirea slabă*, trad. Şt. Mincu, Constanța: Ed. Pontica, 1998.
ECO, U., *Tratat de semiotică generală*, trad. A. Giurescu şi C. Radu, Bucureşti: Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, 1982.
EMINESCU, M., *Scrisoarea I*, în *Poezii*, vol. III, Bucureşti: Ed. Minerva, 1982.
EPICTET, *Manualul*, trad. D. Burtea, Bucureşti: Ed. Minerva, 1977.
ESCOUBAS, E., „Le *polemos* Adorno-Heidegger", *Prefață* la Th. Adorno, *Jargon de l'authenticité: De l'idéologie allemande*, Paris: Ed. Payot, 1989.

FESTUGIÈRE, A.J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris: Vrin, 1936.
FLORIAN, M., *Misticism şi credinţă*, Bucureşti: Ed. Minerva, 1993.
FLYNN, Th., „Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot”, în *Philosophy and Social Criticism*, vol. 31, nr. 5-6 (pp. 609-622), 2005.
FOUCAULT, M., *Cuvintele şi lucrurile*, trad. B. Ghiu şi M. Vasilescu, Bucureşti: Ed. Univers, 1996.
FOUCAULT, M., „Despre genealogia eticii: o privire asupra unei lucrări în curs”, trad. E. Cioc, reprodus în *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri (1963-1984)*, Cluj: Ed. Casa Cărţii de Ştiinţă, 2001.
FOUCAULT, M., *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, trad. B. Ghiu, Iaşi: Ed. Polirom, 2004.
FOUCAULT, M., „L'écriture de soi”, în *Corps écrit*, nr. 5 (pp. 3-23), 1983.
FOUCAULT, M., *Le souci de soi* (*Histoire de la sexualité*, vol. III), Paris: Ed. Gallimard, 1997.
FOUCAULT, M., „Nietzsche, genealogia, istoria”, trad. B. Ghiu, reprodus în *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri (1963-1984)*, Cluj: Ed. Casa Cărţii de Ştiinţă, 2001.
FOUCAULT, M., *Prefaţă* la G. Deleuze şi F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, trad. R. Hurley, M. Seem şi H.R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
GADAMER, H.-G., *Adevăr şi metodă*, trad. G. Cercel, L. Dumitru, G. Kohn şi C. Petcana, Bucureşti: Ed. Teora, 2001.
GILLESPIE, M.A., „Martin Heidegger's Aristotelian National Socialism”, în *Political Theory*, vol. 28, nr. 2 (pp. 140-166), 2000.
GILSON, Ét., *Filosofia în Evul Mediu: De la începuturile patristice până la sfârşitul secolului al XIV-lea*, trad. I. Stănescu, Bucureşti: Ed. Humanitas, 1995.
GIRARD, R., *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, trad. M. Runcan, Bucureşti: Ed. Nemira, 1999.
GORGIAS, *Fragmente*, trad. A. Piatkowski, M. Nasta şi M. Tecuşan, în *Filosofia greacă până la Platon. Vol. II. Partea a 2-a*, Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984.
GROS, F., „Le souci de soi chez Michel Foucault”, în *Philosophy and Social Criticism*, vol. 31, nr. 5-6 (pp. 697-708), 2005.
HADOT, P., *Ce este filosofia antică?*, trad. G. Bondor şi C. Tipuriţă, Iaşi: Ed. Polirom, 1997.
HADOT, P., „*Epistrophè* et *metanoia* dans l'histoire de la philosophie”, în *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, vol. XII (pp. 31-36), Amsterdam: North Holland Publishing Company şi Louvain: E. Nauwelaerts, 1953.
HADOT, P., *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trad. M. Chase, Oxford UK şi Cambridge USA: Blackwell Publishers Ltd., 1995.

HADOT, P., „Refléxions sur la notion de «culture de soi»", în *Michel Foucault philosophe* (Rencontre internationale, Paris, 9-11 janvier 1988), Paris: Ed. du Seuil, 1989.
HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, trad. V. Bogdan, Bucureşti: Ed. IRI, 1995.
HEIDEGGER, M., *Ființă şi timp*, trad. G. Liiceanu şi C. Cioabă, Bucureşti: Ed. Humanitas, 2003.
HEIDEGGER, M., „Despre esența şi conceptul lui *physis*. Aristotel, *Fizica* B, 1", în *Repere pe drumul gândirii*, trad. Th. Kleininger şi G. Liiceanu, Bucureşti: Ed. Politică, 1988.
HEIDEGGER, M., „Numai un Dumnezeu ne mai poate salva", interviu din 23 septembrie 1966, publicat în revista *Der Spiegel*, nr. 23 (1976), reprodus în *Filosofie contemporană* (texte alese şi adnotate de Al. Boboc şi I.N. Roşca), Bucureşti: Ed. Garamond, 1994.
HEIDEGGER, M., „Sistemul filosofic şi constituirea lui în epoca modernă" (extras din cursul: *Schelling. Tratatul din 1809 despre esența libertății umane*), trad. G. Liiceanu, reprodus ca *Anexă* la F.W.J. Schelling, *Filosofia artei*, trad. R.G. Pârvu, Bucureşti: Ed. Meridiane, 1992.
HENRY, M., „Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?", în *Phénoménologie de la vie I: De la phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
HUIJER, M., „The aesthetics of existence in the work of Michel Foucault", în *Philosophy and Social Criticism*, vol. 25, nr. 2 (pp. 61-85), 1999.
HUXLEY, A., *Orb prin Gaza*, trad. I. Eliade, Bucureşti: Ed. Univers, 1974.
IGNAȚIU de LOYOLA, *Istorisirea Pelerinului. Jurnalul mişcărilor lăuntrice. Exerciții spirituale*, trad. A. Sabău, I. Budău, M. Taloş, Iaşi: Ed. Polirom, 2007.
IRWIN, T.H., „The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy", în R. Crisp (ed.), *How should one live? Essays on the Virtues*, Oxford University Press, USA, 1998.
JANKÉLÉVITCH, V., *Tratat despre moarte*, trad. I. Gyurcsik şi M. Gyurcsik, Timişoara: Ed. Amarcord, 2000.
JASPERS, K., „Originile filosofiei", în *Texte filosofice*, trad. G. Purdea, Bucureşti: Ed. Politică, 1986.
KANT, I., *Critica facultății de judecare*, trad. V. Dem. Zamfirescu şi Al. Surdu, Bucureşti: Ed. Trei, 1995.
LAHAV, R., „Philosophical Counselling as a Quest For Wisdom", în *Practical Philosophy*, vol. 4.1 (pp. 6-18), 2001.
LANDSBERG, P.-L., *Eseu despre experiența morții; Problema morală a sinuciderii*, trad. M. Vazaca, Bucureşti: Ed. Humanitas, 2006.
LÉVINAS, E., *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate*, trad. M. Lazurca, Iaşi: Ed. Polirom, 1999.
LIPOVETSKY, G., *Amurgul datoriei*, trad. V.-D. Vlădulescu, Bucureşti: Ed. Babel, 1996.

LUXON, N., „Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault", în *Political Theory*, vol. 36, nr. 3 (pp. 377-402), 2008.
LYOTARD, J.-F., *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoaşterii*, trad. C. Mihali, Cluj: Ed. Idea Design & Print, 2003.
MACINTYRE, Al., *Tratat de morală: După virtute*, trad. C. Pleşu, Bucureşti: Ed. Humanitas, 1998.
MARCUS AURELIUS, *Către sine*, trad. M. Peucescu şi D. Burtea, Bucureşti: Ed. Minerva, 1977.
MARINOFF, L., *Philosophical Practice*, London: Academic Press, 2002.
MARINOFF, L., *Înghite Platon, nu Prozac!: aplicarea înțelepciunii eterne la problemele de zi cu zi*, trad. F. Lobonț, Bucureşti: Ed. Trei, 2009.
MCEWAN, I., *Amsterdam*, trad. V. Stanciu, Iaşi: Ed. Polirom, 2001.
MCGUSHIN, E., „Foucault and the problem of the subject", în *Philosophy and Social Criticism*, vol. 31, nr. 5-6 (pp. 623-648), 2005.
MCGUSHIN, E., *Foucault's* Askēsis: *An Introduction to the Philosophical Life*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007.
MONTAIGNE, „Que philosopher, c'est apprendre à mourir", în *Essais*, cartea I, cap. XX, Paris: Ed. Garnier, 1958.
NEWMAN, J.H., *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, 1870, disponibil la: http://www.newmanreader.org/works/grammar/index.html.
NIETZSCHE, Fr., *Dincolo de bine şi de rău*, trad. F. Grünberg, Bucureşti: Ed. Humanitas, 1992.
NIETZSCHE, Fr., *Le livre du philosophe*, trad. A. Kremer-Marietti, Paris: Ed. Flammarion, 1991.
NIETZSCHE, Fr., *Ştiința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, trad. L. Micescu, S. Dănilă, Al. Şahighian, Bucureşti: Ed. Humanitas, 1994.
NIETZSCHE, Fr., *The Will to Power*, trad. W. Kaufmann şi R. Hollingdale, New York: Random House (Vintage Books), 1968.
NOICA, C., *Jurnal filosofic*, Bucureşti: Ed. Humanitas, 1990.
NUSSBAUM, M.C., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009.
OGIEN, R., *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris: Ed. Gallimard, 2007.
ORTEGA Y GASSET, J., „Gândirea şi «progresul către sine» la Aristotel", în *Originea şi epilogul filosofiei şi alte eseuri filosofice*, trad. S. Mărculescu, Bucureşti: Ed. Humanitas, 2004.
PARFIT, D., *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1986.
PASCAL, B., *Pensées et opuscules* (éd. Brunschvicg), Paris: Ed. Hachette, f.d.
PESSOA, F. (Ricardo Reis), *Ode şi alte poeme*, trad. D. Flămând, Piteşti: Ed. Paralela 45, 2004.
PESSOA, F. (Bernardo Soares), *Cartea neliniştirii*, trad. D. Flămând, Bucureşti: Ed. Humanitas Fiction, 2009.

PLATON, *Apărarea lui Socrate* şi *Alcibiade*, în *Opere I*, trad. F. Băltăceanu şi S. Vieru, Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1975.
PLATON, *Phaidon*, în *Opere IV*, trad. P. Creţia, Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983.
PLATON, *Republica*, în *Opere V*, trad. A. Cornea, Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986.
PLATON, *Parmenide*, ed. bilingvă (trad. S. Vieru), Bucureşti: Ed. Paideia, 1994.
PLATON, *Scrisoarea a VII-a*, în *Scrisori. Dialoguri suspecte. Dialoguri apocrife*, trad. Şt. Bezdechi, Bucureşti: Ed. IRI, 1996.
PLEŞU, A., *Minima moralia: Elemente pentru o etică a intervalului*, Bucureşti: Ed. Cartea românească, 1988.
PLOTIN, *Enneade VI*, ed. bilingvă, Bucureşti: Ed. IRI, 2007.
RAABE, P., *Issues in Philosophical Counseling*, London: Greenwood Publishing, 2002.
RAABE, P., „The Life Examined in Philosophical Counselling", în *Practical Philosophy*, vol. 5.1 (pp. 20-27), 2002.
RABBOW, P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München: Kösel, 1954.
RACHELS, J., *Introducere în etică*, trad. D. Angelescu, Bucureşti: Ed. Punct, 2000.
RĂDULESCU-MOTRU, C., *Vocaţia. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, în *Opere alese II*, Bucureşti: Ed. Academiei Române, 2006.
RICŒUR, P., „A te înţelege în faţa operei", în *De la text la acţiune: Eseuri de hermeneutică II*, trad. I. Pop, Cluj: Ed. Echinox, 1999.
RICŒUR, P., *Despre traducere*, trad. M. Jeanrenaud, Iaşi: Ed. Polirom, 2005.
RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris, 1990.
ROBERTSON, D., „Philosophical and Counter-Philosophical Practice", în *Practical Philosophy*, vol. 1.3 (pp. 7-11), 1998.
RORTY, R., *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, trad. C.S. Ştefanov, Bucureşti: Ed. All Educaţional, 1998.
RORTY, R., „Is Philosophy Relevant to Applied Ethics?", în *Bussiness Ethics Quarterly*, vol. 16, nr. 3, 2006.
RUYER, R., *Gnoza de la Princeton. Savanţii în căutarea unei religii*, trad. G. Argintescu-Amza, Bucureşti: Ed. Nemira, 1998.
SARTRE, J.-P., *Cuvintele*, trad. T. Dumitru, Bucureşti: Ed. pentru Literatură Universală, 1965.
SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Ed. Gallimard, Coll. «Folio», 1996.
SCHELER, M., *Omul resentimentului*, trad. R.G. Pârvu, Bucureşti: Ed. Humanitas, 2007.
SENECA, *Epistole către Lucilius*, 2 vol., trad. I. Costa, Iaşi: Ed. Polirom, 2007 şi 2008.

SENECA, *Scrieri filosofice alese*, trad. P. Bălaşa, E. Lazăr, N.M. Năstase, S. Sterescu, Bucureşti: Ed. Minerva, 1981.
SOFRONIE, arhimandrit, *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, trad. I. Ică, Sibiu: Ed. Deisis, 2007.
SOFRONIE, arhimandrit, *Viaţa şi învăţătura stareţului Siluan Athonitul*, trad. I. Ică, Sibiu: Ed. Deisis, 2004.
STANCU, BENEDICT, ieromonah (ed.), *Spovedania şi îndrumarea duhovnicească*, Bucureşti: Ed. Sophia, 2007.
STEINER, G., *După Babel. Aspecte ale limbii şi traducerii*, trad. V. Negoiţă şi Şt. Avădanei, Bucureşti: Ed. Univers, 1983.
TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007.
TAYLOR, Ch., *Etica autenticităţii*, trad. A. Moldovan, Cluj: Ed. Idea Design & Print, 2006.
TAYLOR, Ch., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989.
VATTIMO, G., „Epoca interpretării", în R. Rorty şi G. Vattimo, *Viitorul religiei: solidaritate, caritate, ironie*, trad. Şt. Mincu, Piteşti: Ed. Paralela 45, 2008.
VEYNE, P., *Au crezut grecii în miturile lor? Eseu despre imaginaţia constituantă*, trad. B. Ghiu, Bucureşti: Ed. Univers, 1996.
VIZUREANU, V., „Le système philosophique à l'aube de la modernité: le cas Descartes", în *Les actes du colloque international «Systèmes, images, langages»: Bucarest, 2006* (coord.: V. Vizureanu, S. Totu, M. Pop), Bucureşti: Ed. Universităţii din Bucureşti, 2008.
VONNEGUT, K., *Abatorul Cinci*, trad. R. Mihăilă, Bucureşti: Ed. Univers, 1983.
WAHL, J., „Freedom and Existence in Some Recent Philosophies", în *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 8, Nr. 4 (pp. 538-556), Jun. 1948.
WEBER, M., *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, trad. I. Lemnij, Bucureşti: Ed. Humanitas, 1993.
WEBER, M., *Politik als Beruf*, München şi Leipzig: Duncker & Humblot, 1919, disponibil la: http://de.wikisource.org/wiki/Politik_als_Beruf.
WEIL, S., *Greutatea şi harul*, trad. A. Manolescu, Bucureşti: Ed. Humanitas, 2003.
WHITE, S., „Heidegger and the Difficulties of a Postmodern Ethics and Politics", în *Political Theory*, vol. 18, nr. 1 (pp. 80-103), Feb. 1990.
WILLIAMS, B., *Moralitatea. O introducere în etică*, trad. V. Mureşan, Bucureşti: Ed. Punct, 2002.
WITTGENSTEIN, L., *Caietul albastru*, trad. M. Dumitru, M. Flonta şi A.-P. Iliescu, Bucureşti: Ed. Humanitas, 1993.
ŽIŽEK, S., „With or Without Passion – What's Wrong with Fundamentalism? I", 2005, disponibil la: http://www.lacan.com/zizpassion.htm.

Cuprins

Notă introductivă 5
1. O privire de ansamblu asupra problematicii autenticităţii. Precizări terminologice. Delimitări. Libertate şi autenticitate.............................. 7
2. Filosofia ca terapie. O discuţie despre principiile consilierii filosofice 22
3. Sursele greco-latine ale problematicii autenticităţii. Filosofia ca „mod de viaţă" şi „îngrijire de sine". Semnificaţia exerciţiilor spirituale în filosofia antică 52
4. A învăţa să trăieşti... 68
5. A învăţa să dialoghezi. Excurs despre dorinţă.................................. 85
6. A învăţa să mori. Excurs despre lectură.. 103
7. A învăţa să citeşti 124
8. Exerciţiile spirituale şi „filosofia creştină". Valoarea morală a umilinţei în eticile filosofice şi în creştinism.. 140
9. Exerciţiile spirituale şi „filosofia creştină" (încheiere). Noţiunea de „cultivare a sinelui". Ratare şi vocaţie 162
10. Cartografia „preocupării de sine" la M. Foucault.......................... 183
11. Trei înţelesuri ale conversiei spirituale. Semnificaţia „grijii de sine" în contextul unei critici a modernităţii. „Jargonul autenticităţii" şi „starea de excepţie" 213
12. Grija de sine şi problema „exegezei de sine" în creştinism. Întruchipare: sursele creştine ale problematicii autenticităţii.............................. 241
Bibliografie 264

Contravaloarea timbrului literar se depune în contul Uniunii Scriitorilor din România, nr. RO44RNCB 5101 0000 0171 0001, deschis la BCR, Filiala Sector 1, Bucureşti.

COMENZI – CARTEA PRIN POŞTĂ

EDITURA PARALELA 45
Piteşti, jud. Argeş, cod 110174, str. Fraţii Goleşti 130
Tel./fax: 0248 214 533; 0248 631 439; 0248 631 492
Tel.: 0753 040 444;
0721 247 918.
E-mail: **comenzi@edituraparalela45.ro**
sau accesaţi **www.edituraparalela45.ro**



Tiparul executat la *Graficprint*
www.graficprint.eu
e-mail: comenzi@graficprint.eu



Cristian Iftode (n. 1979) este cadru didactic al Facultății de Filosofie din Universitatea București și doctor în filosofie al aceleiași universități, din 2007, cu o teză despre *Rolul analogiei în elaborarea metafizicii aristotelice*. A publicat *Metafora și discursul metafizic* (Ed. Antet, 2002), precum și o serie de studii și articole consacrate, cu precădere, istoriei ideilor și filosofiei morale. A colaborat la realizarea volumului colectiv *Pentru ce istoria filosofiei?* (Ed. Paideia, 2003) și este coautor al lucrării *Aristotel. Program filosofic și prelungiri doctrinare* (Ed. Universității din București, 2006).

Există anumite rațiuni de ordin cultural, istoric și poate chiar strict filosofic, girând o semnificativă schimbare a statutului și caracterului filosofiei, cu multe secole în urmă? Am pierdut ceva esențial pe parcurs, și anume însăși calea, modalitatea concretă de a converti doctrina în practică de viață? De a înțelege rolul reflecției filosofice și finalitatea exercițiului filosofic? Și dacă da, mai păstrăm încă șansa de a practica filosofia „ca pe vremuri", în Antichitatea greco-latină, ori e vorba de ceva iremediabil compromis...?



ISBN 978-973-47-0934-2

